ISSN 1028-5091

Народознавчі зошити

2

2014



СЕРІЯ
ІСТОРИЧНА





Статті

Оксана САПЕЛЯК

НА СТОРОЖІ УКРАЇНСТВА

Піднімається питання ролі Тараса Шевченка як одного з головних ресурсів самозбереження національної ідентичності українських імміґрантів у Параґваї та Арґентині, як гаранта утвердження окремішності української етнічної групи в цих країнах.

Ключові слова: імміґранти, етнічна група, консолідація, самозбереження, самоідентифікація.

Українські еміґранти наприкінці XIX — на початку XX ст., залишаючи рідний край, везли із собою в усі світи: Європу, Азію, Австралію, Північну й Південну Америку все те, що було необхідним, на їхню думку, на чужині. Скрині, бочки, чемодани рільники наповнювали збіжжям (зерном жита, пшениці, проса, ячменю, вівса), насінням бобових, моркви, буряків та іншої городини. Примудрялись запакувати саджанці груш, слив, вишень, яблук. Обов'язково бралося насіння чорнобривців, коріння дикої жоржини, барвінку й ружі. В Арґентині (Колонія Лас Тунас, провінція Місіонес) у городі нащадків одних із перших тут поселенців із с. Грушка Товмацького повіту (нині Тлумацький район) пп. Король мені довелося побачити навіть полин, котрий ретельно плекали. Борони, плуги, серпи, вози, будівельні інструменти, ткацькі верстати, прядки, веретена, мотовила, швейні машинки, ночви, миски, баняки, ложки — залишки того добра ще й нині можна знайти на арґентинських та параґвайських чакрах. У світ разом з поселенцями мандрували традиції української кухні, вишивки, писанкарства, малярства, килимарства, свята й обряди, колядки й щедрівки, пісні й танці, музичні інструменти… І доконечно кожна родина везла зі собою Біблію, молитвенник, свій християнський обряд, а також «Кобзар» Тараса Шевченка.

Арґентинська влада прибулих розселила в різні провінції держави, але імміґранти скрізь і всюди творили оази України [3]. «Кожна українська громада — це відображення громади в краю. Має свою церкву, дзвіницю, цвинтар, школу» [2, с. 306] — так характеризує поселення в Арґентині перший український історик у цій південноамериканській країні Михайло Данилишин.

Українські переселенці — переважно селяни із західних земель України імпортували зі своїх теренів традиції спільного життя в громаді, взаємодопомоги, досвід праці в громадських організаціях. Насамперед ідеться про «Просвіту». Тут, на американському континенті, в усіх поселеннях, містах і містечках, де опинилися імміґранти, виникали просвітянські читальні. Відірвані від матірної культури, переселенці групувалися навколо культивованих у рідному краї цінностей церкви й «Просвіти». Вже через шість років після прибуття, 1903 р., в колонії Лас Тунас (провінція Місіонес) було засновано «Просвіту», а до початку 40-х років XX ст. ця громадська організація нараховувала в Арґентині 24 філії із центральним осередком у Буенос Айресі.



Одна із центральних вулиць у м. Апостолес

Особливо треба підкреслити, що в процесі творення національно-культурного середовища однією із центральних об'єднуючих, які цементували українську громаду, була постать Тараса Шевченка. Адже, як і на Батьківщині, де «Просвіта» — там і Тарас Шевченко. В кожному домі організації на чільному місці — портрет Кобзаря переважно в традиційній різьбленій дерев'яній рамці [1, с. 224].

Наступний важливий етап буття української спільноти — самовиявлення, прояв себе назовні як окремішності зі своєю на континенті оригінальністю. Що при цьому могло б стати виразником українства? Поза сумнівом, традиційна культура. Одначе вивершенням її горизонтальних пластів стали Українська Церква та Апостол народу — Кобзар.

Власне, перша переконлива заява про українську етнічну групу прозвучала в Буенос Айресі у зв'язку з відзначенням свята Шевченка, що його провела «Просвіта» в одному із театрів столиці. Концерт, присвячений Українському Поетові у березні 1937 року [1, с. 322], сколихнув засоби масової інформації Арґентини. Відтоді щороку для всієї громадськості міст і містечок країни проводяться Шевченківські дні.



Капела бандуристів ім. Т. Шевченка. Буенос-Айрес

Особливо величаво відбувалися святкування ювілейного 1961 року, в 100-ліття від дня смерті Кобзаря. Протягом усього року українці знайомили Арґентину з історією України, зі своєю національною культурою, визначними постатями. Ґрандіозним успіхом української громади стала 14 жовтня цього року ювілейна академія в Буенос Айресі. Величезне число глядачів відвідало виставку «Шевченко в ілюстраціях, публікаціях і філателії», яка проводилася в столиці від 15 до 30 червня [1, с. 338].

Тоді ж філателістичне підприємство Мирослава Самоверського випустило поштові марки іспанською та українською мовами [1, с. 322].

У різних провінціях Арґентини стають популярними виставки українського народного мистецтва, друкованого слова, в центральній частині експозиції яких — незмінно портрет Тараса Шевченка.

У містах появляються площі та вулиці імені Тараса Шевченка [3, с. 136].

Відзначення 1964 р. 150-річчя від дня народження Кобзаря відбулося в престижному театрі Буенос Айреса «Опера». Всі столичні засоби масової інформації: газети, радіо, телебачення не оминули увагою цієї події, висловлювалося захоплення мистецьким рівнем урочистості.

Саме в цих роках прибув із Шанхаю до Буенос Айреса бандурист Осип Сніжний і дав декілька концертів. Українці були зачаровані співом під акомпанемент бандури. Мабуть, при цьому вагому роль відігравала асоціація бандуриста як узагальненого образу з постаттю Кобзаря. Одразу чимало юнаків виявило бажання навчатися гри на суто національному інструменті. Підприємець Антін Чорний започаткував виготовлення бандур, що дало поштовх створити Студію бандуристів. Диригентом Студії став Василь Качурак. Згодом діяльність її призупинилася, але після Шевченківських святкувань 1964 р. інтерес до бандури спалахнув з новою силою. Відтак 1965 р. появилася Капела бандуристів ім. Тараса Шевченка, в складі якої постійно перебувало приблизно 30 юнаків і дівчат.

Капела бандуристів при філії «Просвіти» в Ляважоль (провінція Буенос Айрес) була тоді єдиним ансамблем гри на бандурі в усій Південній Америці. Бандура стала невіддільним атрибутом україн-

ства. Без бандуристів не обходилася жодна українська урочистість. Нині в Арґентині добре відомий також колектив бандуристів «Живі струни» у м. Апостолес (провінція Місіонес), постійний керівник якої — викладач консерваторії Маргарита Спасюк-Полутранка. Отже, від 70-х років XIX ст. Шевченко і бандура стають виразними символами української спільноти в Арґентині.

Наступним етапом, котрий можна окреслити *як утвердження української етнічної групи* в Арґентині — спорудження пам'ятників нашому Апостолу. В кожній країні чужинцям непросто одержати дозвіл на встановлення пам'ятників своїм національним героям. Для цього етнічна група насамперед має бути надзвичайно сконсолідована, монолітна, міцно інтегрована в суспільство, сильна фінансово і, звичайно ж, такою, що користується високим моральним авторитетом. Зрештою, особа, яку прагне етнічна спільнота увіковічити, повинна відповідати ціннісним орієнтирам корінного населення.

Виходячи з названих критеріїв, 3 серпня 1967 р. президент Арґентини ген. Онґалія задовольнив прохання українців, підписавши декрет про офіційний дозвіл на спорудження пам'ятника Великому Українцеві в Буенос Айресі.

У березні 1968 р. проголошено конкурс на проект пам'ятника. Для проведення конкурсу (згодом і для встановлення монумента) всі українці незалежно від конфесійної приналежності об'єднали зусилля, щоб зібрати необхідні кошти. Тільки на змагання перша нагорода становила 1500 дол. США, друга — 1000, третя — 750 [1, с. 231]. Виграв проект знаменитого скульптора, відомого в світі як Лео Мал (Леонід Молоджанин, родом з Волині, громадянин Канади, автор пам'ятника Шевченкові у Вашингтоні). Високомистецький твір складається із двох частин. Перша: на високому постаменті постать молодого поета. Поряд друга: кам'яна брила, в якій викарбувані герої творів Тараса. Вся композиція вражаюче експресивна.

У квітні наступного 1969 р. відбулося посвячення наріжного каменя під пам'ятник Кобзареві в розлогому столичному парку Трес де Феберо.

5 грудня 1971 р. в Буенос Айресі довершується кількарічна праця відкриттям та освяченням величної скульптурної споруди. Прибули делегації з Канади, США, європейських країн, Венесуели, Бразилії, Параґваю, Уруґваю й усіх провінцій Арґентини. Подія зібрала українців усього світу. На честь відкриття монумента підприємство Мирослава Самоверського випустило поштові марки [1, с. 203].



Марка, випущена на честь відкриття пам'ятника Т. Шевченкові в Буенос-Айресі

Після освячення відбувся концерт «Просвіта» в поклоні Шевченкові» за участю Капели бандуристів ім. Тараса Шевченка, хорів, танцювальних колективів.

12 березня 1972 р. українська спільнота організовує маніфестацію під пам'ятником Шевченкові. Відтоді найважливіші події відбуваються саме тут, біля монумента. 1999 р. мені вдалося стати свідком зустрічі аргентинців українського походження із делегацією з України.



Пам'ятник Тарасові Шевченку у м. Буенос-Айрес



Відкриття пам'ятника Т. Шевченкові в м. Апостолес, провінція Місіонес

Біля пам'ятника Кобзареві кожного року в столиці Аргентини проходять святкування з нагоди проголошення Незалежності України. Під час Річних Нарад Світової Організації Українських Жіночих Організацій (СФУЖО) 2013 р. у Львові голова Об'єднання Жінок «Просвіти» в Аргентині п. Марія П. Мороз звітувала, поміж іншим, про маніфестацію в Буенос Айресі на захист української мови: «Навколо пам'ятника Т. Шевченку був утворений «живий ланцюг» всіма присутніми», а вже після того — акція протесту з плакатами та прапорами напроти українського посольства (червень, 2012). 22 січня 2013 р. біля пам'ятника Тарасові відбулася урочистість, присвячена «Акту Злуки в 1919 році Української Народної Республіки і Західноукраїнської Народної Республіки в єдину соборну Українську Державу» [4, с. 42—44].

Пам'ятник Тарасові в Буенос Айресі став і вираженням самоідентифікації української групи, виявом її самоутвердження і, головно, символом збереження українців як окремішньої громади у величезному іноетнічному морі [1, с. 31].

1977 р. в Арґентині відзначається прибуття європейських імміґрантів у провінцію Місіонес. Найбільше серед імміґрантів було українців. Офіційна дата їх приїзду — 27 серпня 1897 р. Логічно, що в програмі 80-річчя першого поселення в цій провінції міста Апостолес особливе місце виділено українцям. Комітет у складі 16 осіб на чолі з інтендантом міста доном Жілябертом прийняв рішення відкрити в Апостолес пам'ятник українцеві Тарасові Шевченку. Для виконання цієї ухвали українська спільнота створила свій комітет, у який ввійшли шановані громадяни міста: Павло Михаленко — голова, о. Володимир Ковалик ЧСВВ — його заступник, Михайло Загрибельний — другий заступник, Михайло Нагірняк — секретар, о. Дмитро Кащук ЧСВВ — заступник секретаря та ін.

19 червня 1977 р. відбулося освячення наріжного каменя під пам'ятник на центральній площі міста при Avenida Nueve de Julio (проспект 9 липня). Акт освячення виконали оо. Юрій Мельничин, Володимир Ковалик, Дмитро Кащук та Іриней Білан. У церемонії прийняли участь інтендант м. Апостолес дон Ґабріель Жіляберт та представник військового гарнізону майор Хіменез.

Над втіленням у камені образу поета працював скульптор Рауль Деляві, який використав для своєї роботи поширені серед українців публікації, на яких Шевченко зображений з козацькими вусами у шапці [6, с. 193]. Погруддя висотою 1,60 м встановлено на постаменті висотою 1 м. Справа від пам'ятника — таблиця, на якій вирізьблено іспанською мовою: «Учітеся, брати мої!». Вся композиція розміщена на бетонному майданчику, піднятому на сходинку вище вулиці.

Святкування 80-річчя заснування м. Апостолес тривали три дні — від 26 до 28 серпня. Причому 28 серпня оголошено Українським Днем, який розпочався відкриттям пам'ятника Шевченкові. Військовий оркестр міста виконав аргентинський та український гімни. Акт відкриття здійснили: губернатор провінції Місіонес капітан Родольфо Рамон Полєтті, інтендант міста дон Ґабріель Жіляберт та Голова Української Центральної Репрезентації п. Володимир Котульський.

Посвячували пам'ятник Екзарх українців у Арґентині єпископ Андрій Сапеляк та єпископ у Бразилії Єфрем Кривий.

На ці урочистості в м. Апостолес зібралися всі мешканці міста та тисячі українців з різних провінцій Арґентини, з Бразилії, Параґваю, Рима. З Буенос Айреса з цієї нагоди прибула Капела бандуристів ім. Тараса Шевченка, танцювальні ансамблі. Виступи українських танцюристів і хористів глядачі сприймали бурхливими оплесками, вигуками захоплення. ЗМІ провінції повнилися інформаціями про подію, про подиву гідне українське мистецтво.

1972 року в м. Обера (провінція Місіонес, приблизно 90 км від м. Апостолес, яку ще називають «капіть дель монте» — «столиця гір») українська громада одержала як визнання її внеску в розвиток міста в центральній частині площу, названу «Україна». Як гарантію українськості імміґранти спорудили на ній пам'ятник Шевченкові, аналогічний апостолеському. Відкриття відбулося 6 серпня того ж року в день відзначення 50-ліття заснування м. Обера.

У Параґваї переселенці з Волині та Покуття, які прибували в цю країну протягом 1926—1932 рр., як і в сусідній Арґентині, маніфестують про себе своїми оригінальними храмами і капличками, радіопередачами, брошурами іспанською мовою, в яких розповідають про історію України, історію поселення українців у Параґваї, про відомих особистостей, звісно ж, першою чергою — Тараса Шевченка.

Попри те, зорганізована в єдине тут товариство «Просвіта» українська спільнота одним із важливих своїх завдань постановила спорудити пам'ятник Шевченкові. 1974 року трапилася відповідна нагода. Міська управа м. Енкарнасьйон (центр провінції Ітапуа) запланувала побудувати в престижному районі міста новий парк із «Площею зброї» в ньому. Голова міста запросив «Просвіту» взяти участь у реалізації цього плану. Українці погодилися фінансово підтримати проект з умовою, що на цій площі буде споруджено пам'ятник Великому Українцеві — Тарасові Шевченкові. Міська влада прийняла ці умови. Відтак 1974 р. при «Просвіті» було створено Шевченківський комітет, до складу якого ввійшли просвітяни української православної і греко-католицької парафій: Зенон Шостак, Микола Ремизовський, о. Йосиф Рісінгер, о. Ізидор Васік, Степан Худик, Степан Іваськевич та ін. Очолив комітет активіст Товариства п. Микола Ремизовський.

Шевченківський комітет розгорнув роботу. Насамперед було налагоджено зв'язок з Українською Центральною Репрезентацією в Арґентині, яка взяла на себе зобов'язання щодо виготовлення проекту пам'ятника та плану його спорудження. Проект пам'ятника виконав відомий арґентинський скульптор Леонардо А. Родрігез. Погруддя Шевченка було відлито у бронзі в Буенос Айресі і привезено до м. Енкарнасьйон.

Завданням «Просвіти» Параґваю було залучення до урочистостей щонайширшого кола парагвайського суспільства. Готуючи програму відкриття пам'ятника, просвітяни вирішили запросити президента країни і таким чином привернути увагу до української спільноти пресу, всіх громадян держави. 22 вересня 1976 року президент Параґваю генерал Альфредо Строснер прийняв обрану членами «Просвіти» делегацію в складі: голови «Просвіти» п. Степана Худика та активістів товариства пп. Т. Знатовської, М. Шостак, К. Барановського і Г. Савчука. Делегації вдалося переконати президента підтримати акцію українців, і Строснер дав згоду офіційно взяти участь в урочистостях.



Пам'ятник Кобзареві в м. Енкарнацйон. Парагвай

Шевченківські святкування в Параґваї — подія, яка демонструвала не тільки активність «Просвіти», а насамперед високий рівень свідомості українців, нечисельна група яких впевнено утверджувала себе як окремішню етнічну групу в країні. 15 листопада 1976 р. муніципальний уряд м. Енкарнасьйон видав розпорядження про «Тиждень українців в Енкарнасьоні». З тієї нагоди сюди приїхали делегації української діаспори з Європи, Канади, Сполучених Штатів Америки, Бразилії, Арґентини. На свято прибуло біля семи тисяч українців [5, с. 1].

Кульмінацією тижня стало 19 листопада 1976 року — власне день відкриття пам'ятника Кобзареві. Акт посвячення виконали митрополит Української

Автокефальної Православної Церкви Мстислав Скрипник та єпископ Української Грек-Католицької Церкви Єфрем Кривий за участю всього духовенства обох конфесій. У посвяченні взяв участь президент Параґваю генерал Альфредо Строснер, який власноручно здійснив відкриття пам'ятника українському поетові. Вперше на відкритті пам'ятника Шевченкові в діаспорі був присутній керівник держави [2, с. 122—126; 3, с. 136].

Українці на південноамериканському континенті головним чином — вихідці з західних земель нашої Вітчизни. І, як бачимо, для них не хто інший, як Батько Тарас — виразник їх національної приналежності. Тобто, ці реалії виразно доводять винятков у роль поета: на всіх континентах земної кулі він — символ усієї української нації, символ соборності України.

Міцно вкоренилася українська гілка і в Параґваї, і в Арґентині. Тут нині живе четверте-п'яте покоління перших емігрантів. Зрозуміло, що для теперішніх генерацій аргентинська і параґвайська земля — своя, рідна, близька, адже на ній вони народилися, виросли, здобули освіту, працюють. Вони — патріоти своїх держав, аргентинці, парагвайці. Але до сьогодні належать до особливої етнічної групи — української зі своєрідними традиціями, обрядами, святами, піснями й танцями і, головно, знаннями про своє історичне походження. Одним із виразників і гарантів етнічної історичної пам'яті є Великий Українець — Тарас Шевченко.

Усі роки буття українців у Південній Америці постать поета була осердям, по-перше, консолідації українців, творення етнічної групи та її становлення; по-друге, на непростому етапі — її маніфестації як окремішності, визнання у суспільстві; по-третє, можливо, у найскладніший час самозбереження спільноти, пошанування і плекання самобутності культури.

1. *Данилишин М.* Українці в Аргентині / Михайло Данилишин. — Buenos Aires, 1979. — 392 с.
2. *Сапеляк О.* Параґвайці українського походження / Оксана Сапеляк. — Львів, 2011. — 143 с.
3. *Сапеляк О.* Українська спільнота в Арґентіні / Оксана Сапеляк. — Львів, 2008. — 285 с.
4. Україна в світі. Пресовий орган СФУЖО. — Торонто, 2013. — Число 3—4.
5. Українське слово. Орган українського товариства «Просвіта» у Арґентині. — № 43.
6. *Snihur Esteban Angel.* De Ucrania a Musiones / Snihur Esteban Angel. — Argentina : Apostoles, 1997. — 219 p.

Oksana Sapelak

ON GUARD OF UKRAINIANS' SPIRITUALITY

In the article has been raised a problem of Taras Shevchenko's role as one of main resources for self-determination of Ukrainian immigrants in Paraguay and Argentina, as a guarantee for affirmation of Ukrainian ethnical groups' particularity in mentioned countries.

Keywords: immigrants, ethnical group, consolidation, self-defence, self-identification.

Оксана Сапеляк

НА СТРАЖЕ УКРАИНСТВА

Поднимается вопрос о роли Тараса Шевченко как одного из главных ресурсов самосохранения национальной идентичности украинских иммигрантов в Парагвае и Аргентине, как гаранта утверждения отдельности (обособленности) украинской этнической группы в этих странах.

Ключевые слова: иммигранты, этническая группа, консолидация, самосохранение, самоидентификация.



Степан МАКАРЧУК

ТАРАС ШЕВЧЕНКО — НАТХНЕННИК ВИЗВОЛЬНОЇ БОРОТЬБИ ВОЛИНСЬКИХ УКРАЇНЦІВ У РОКИ НІМЕЦЬКОЇ ОКУПАЦІЇ

Йдеться про відображення у періодичній пресі Волині першої половини 1940-х років відзначення Шевченківських днів. Охарактеризовано головні тематичні блоки статей, присвячених Т. Шевченку, у тогочасних газетах Рівного («Волинь» та «Орленя»), Луцька («Український Голос», «Радянська Волинь»), Житомира («Голос Волині») та Сокаля («Сокальське Слово»). Наголошено на формах відзначення роковин Т. Шевченка, зокрема церковних панахидах за душу поета.

Ключові слова: Тарас Шевченко, Волинь, періодична преса, окупація, роковини.

У пам'яті автора розвідки з часів німецької окупації Волині закарбувалося багато подій, головним чином застрашаючого драматичного, а то й кривавого трагічного змісту, які цілком органічно вписуються у всенародний стереотип бачення недолі краю в умовах війни. Проте, на тлі каральних акцій окупантів, пожеж, депортацій, громадських похоронів полеглих борців за волю України, безмежного свавілля нацистських органів влади виступає один обнадійливий спогад про захід, присвячений річниці Тараса Шевченка, проведений у Народному домі села Дуліби Гощанського району Рівненської області у березні 1943 року. Трохи більше про нього повідомимо пізніше, а зараз лише зазначимо, що цей спогад спонукав мене до додаткового пошуку в історичних джерелах інформації про те, як наші краяни в роки війни пам'ятали про свого національного пророка, шукали у його словах натхнення до консолідації у боротьбі за національне визволення України. На жаль, відомостей про різноманітні громадські заходи українців в умовах окупації є дуже скупими. Легально українські періодичні видання, зокрема газети «Волинь» та «Орленя» (м. Рівне), «Український Голос» (м. Луцьк), «Голос Волині» (м. Житомир) та нші писали, здебільшого, про німецькі перемоги, дуже мало — про перемоги на східних фронтах, й зовсім скупо — про життя і побут населення міст і сіл краю. Тим не менше, саме підокупаційна періодика дає можливість узагальнено охарактеризувати, якими способами вона доносила до свідомості народу знання про видатного сина й духовного вождя української нації, і наскільки повно, чи лише фрагментарно фіксувала громадські заходи, присвячені пам'яті Т. Шевченка. Не слід забувати, що у підокупаційній волинській пресі працювало багато українських патріотів, які в силу можливостей використовували її для національного виховання народної маси. Досить згадати, що редактором рівненської «Волині» був класик української літератури XX ст. Улас Самчук.

Знання про Т. Шевченка та його визвольні ідеї українська підокупаційна періодика поширювала серед народу кількома способами. Насамперед, велике значення надавалося публікаціям загальноінформаційних матеріалів про життя і творчість поета, найчастіше приурочених до Шевченківських днів у березні. І хоча предметом цих публікацій були, здебільшого, загальновідомі сюжети з біографії і творчості Т. Шевченка, вони усе ж стосувалися тих подій з його жит-

тя, які для широкого загалу були просто цікавими, викликаючи значний інтерес. Так, у березневому номері «Орленяти» за 1942 р. була надрукована стаття «Як Тарасові купили волю». Вона розпочиналася розповіддю про те, як одного разу, прогулюючись Літнім садом Петербурга, художник Іван Сошенко зустрів молодого хлопця, який зрисовував встановлені там скульптури. Познайомившись з юнаком, якого звали Тарасом Шевченком, художник переглянув й інші його зарисовки. Роботи юнака надзвичайно приємно здивували І. Сошенка, й спонукали до сміливої дії — познайомити Тараса зі світочами тодішнього петербурзького мистецького життя Карлом Брюлловим, Олексієм Венеціановим, Василем Григоровичем, Євгеном Гребінкою, Василем Жуковським, які так само перейнялися долею таланту 24-річного кріпака пана Енгельгардта. Високі мистецькі авторитети звернулися до цього багатого поміщика, щоб той за гроші відпустив юнака на волю. Той же, відчувши серйозність намірів такого високого товариства, зажадав за кріпака дуже високу ціну — 2500 рублів. Далі розповідалося, як К. Брюллов намалював портрет тогочасного провідного російського поета В. Жуковського, який розіграли у лотерею, отримавши потрібну суму. 22 квітня 1838 р. між приятелями талановитого юнака та поміщиком було підписано акт про волю Т. Шевченка [8, с. 11—12].

У тому ж номері «Орленяти», у такому ж розповідному стилі, опублікували цікаву та змістовну статтю «Як ховали Тараса Шевченка в Україні». У ній повідомлялося про смерть Т. Шевченка, про те, як петербурзька громада поховала його на Смоленському цвинтарі міста і як 8 травня 1861 р. могилу розкрили, щоб перевезти тіло Кобзаря, відповідно до його заповіту, на українську землю. Викопану труну закрили в цинкову й так повезли в Україну. Цю довгу похоронну процесію супроводжували молодші з братів Лазаревських. (Відзначимо, що у статті «Орленяти» допущено помилку: наймолодшим зі шести братів Лазаревських був Іван, а труну з тілом Т. Шевченка супроводжував Олександр Лазаревський [14, с. 340—341] та маляр Григорій Честахівський [15, с. 340]). Пантелеймон Куліш запропонував накрити труну багряною козацькою китайкою. На шляху похоронної процесії збиралися народні сходи, які вшановували пам'ять національного пророка. Особливо багатолюдними і величними такі сходи були вже в межах України — у Борзні, Оленівці, Броварах. Труну довезли до церкви Різдва Христова на Подолі в Києві. Якийсь фотограф увіковічнив братів Варфоломія і Микиту та сестру Ярину біля труни брата Тараса. З Києва пароплавом «Кременчук» процесія допливла до Канева, де на цвинтарі Успенської церкви брат Т. Шевченка Варфоломій пропонував поховати тіло Кобзаря. Проте Г. Честахівський наполіг на тому, щоб виконати «Заповіт» поета. Тому процесія дійшла до Монастирища, де, за свідченням Михайла Максимовича, у свій час були поховані козацькі гетьмани Іван Підкова, Самійло Кішка та Яків Шах. 10 травня Т. Шевченка відспівали траурною богослужбою. Протоієрей церкви промовив слова: «Ти, брате наш у Христі Тарасе, настоящий щирий батько українського народу, в тяжкій неволі, далеко на чужині не перестав боліти серцем за люд свій та його слово. Мир тобі, Тарасе!». Після цього труну винесли з церкви й встановили на козацький віз, у який впряглися люди, й процесія рушила до згаданого поетом у «Заповіті» місця «на Вкраїні милій, щоб лани широкополі, і Дніпро, і кручі було видно, було чути, як реве ревучий» [8, с. 15].

В «Орленяті», крім сюжетних, друкували й теоретичні статті. В одній з них узагальнено наукові інтереси Т. Шевченка, який «з великою пристрастю читав чужу літературу, цікавився слов'янофільством, студіював історію, Біблію, Євангелію, ба, навіть скеровував свої феноменальні аспірації в сторону фізики, ботаніки, зоології» [8, с. 2]. В іншій статті («Шевченко в Києві») з цієї газети йшлося про перебування Т. Шевченка в Києві після повернення із заслання. У ній вказано адреси у місті, за якими жив поет, охарактеризовано його творчі зацікавлення. Цей номер «Орленяти» містив також вірші Т. Шевченка «Перебендя», «Сонце заходить, гори чорніють», «Мені аж страшно, як згадаю» та декілька віршів інших поетів про Кобзаря.

На відміну від переважно інформаційно-розповідного жанру статей, які друкувалися у згаданому часописі для дітей, статті газети «Волинь», як правило, містили більш теоретичні матеріали, зокрема про значення творчості поета для національного пробудження українського народу та виховання його волі до боротьби за національне й соціальне визволення (хоча й у цій газеті публікували деякі матеріали розповідного жанру: наприклад, у номері за 4 бе-

резня 1943 р. у статті «Шевченко на Волині» йшлося про перебування Кобзаря на волинських теренах восени 1846 р., зокрема відвідання ним Почаївської лаври, сіл Вербці та Секуні Ковельського повіту, у т. ч. — створення Т. Шевченком образу Божої Матері для церкви с. Секуні (нині с. Секунь Старовижівського р-ну Волинської обл.)).

8 березня 1942 р. у «Волині» надрукували статтю Гаврила Федоріва «Щоденник Шевченка і справжні національні почування його автора». У ній автор пояснював, чому Т. Шевченко писав свій «Щоденник» російською мовою. На думку Г. Федоріва, щойно відчувши подих волі й добре усвідомлюючи «вовчу природу» царизму, Кобзар вважав за необхідне не дати охранці жодних підстав для нового арешту. Так, навіть після «высочайшего повеления» від 1 травня 1857 р. про звільнення від військової служби рядового Першого Оренбурзького батальйону Т. Шевченка, царська влада не звільнила його від жандармського нагляду. З інформації з офіційного радянського видання документів до біографії поета переконуємося, наскільки малонадійною була дарована йому воля: шеф Третього жандармського відділу комендант Ново-Петровського укріплення, з якого вже був звільнений «рядовий», Нижньогородська поліція, начальник штабу Окремого оренбурзького корпусу, міністр імператорського двору, цензори та численні служби охранки й справді вели постійний нагляд за кожним кроком Т. Шевченка — від першого дня його звільнення аж до смерті [11, с. 424—549]. Навіть коли, повернувшись з Петербурга в Україну, Т. Шевченко мав намір шляхом безпосереднього вивчення рідного краю довершити свою «Живописну Україну», поліцмейстер полковник Савенков «покорнейше просил» Чернігівського губернатора «сделать распоряжение к учреждению за Т. Шевченком... помянутого надзора, о последствиях которого меня уведомлять» [11, с. 483]. На основі цих джерел припущення Г. Федорів, автора статті у газеті «Волинь» про російську мову «Щоденника» Т. Шевченка, цілком вмотивоване.

У двох номерах «Волині» за 1942 р. (12 та 15 березня) було опубліковано статтю «Шевченко та церква», у якій переконливо спростовувалися радянські фальсифікації поглядів поета на релігію. Світоглядні позиції Т. Шевченка розглядалися й у низці інших публікацій цієї газети. Зокрема, у номерах за 29 березня та 12 квітня 1942 р. надрукували статтю Пилипа Павлюка «Шевченко про освіту і виховання». 11 березня 1943 р. «Волинь» відкривалася статтею «Сила Шевченкового духа». В тому ж номері була вміщена цікава розвідка «Тарас Шевченко і твори світового мистецтва».

Величне за змістом і формою теоретичне узагальнення образу Т. Шевченка зробив голова Рівненського товариства «Просвіта», професор Неофіл Кибалюк у статті, опублікованій у луцькій газеті «Український Голос». Він надзвичайно переконливо пояснював велич українського генія тим, що його ідеї, аналогічно вченню Ісуса Христа, були органічно адекватними страдницькому подвижницькому образу життя поета. Вважаємо за корисне повторити їх тут, щоб і до сучасного читача донести божественний аналог пророка українського народу: «Він не творив, як інші митці, для яких творчість була тільки мистецтвом, розвагою чи насолодою. Ні. Широчінь творчого діапазону поета була для нього мукою: «Боже милий! Тяжко мені жити! Маю серце широкеє — Ні з ким поділити!». Але як наука Христа не була б варта більше кожної морально-філософської системи, коли б не була зафіксована прикладом Його життя, Його смерті, так само не мала б сьогоднішньої ціни творчість Шевченка, якби він за свої думки й ідеї не прийняв великих мук і не страждав, символом чого був терновий вінок, що його сплела невідома пані на домовину поета в Петербурзі... Цінність його постаті і трагізм його долі найкраще порівняти з образом його ж Прометея, бо коли Зевсом був російський цар, що намагався стерти з лиця землі український народ, то Прометеєм — сам поет, який дав своєму народові небесний вогонь правди і віри в свою майбутність... Одначе ж, як Зевс не знищив Прометея, так і цар московський не переміг Шевченка, а його святе й правдиве слово, як і його трагічна велична постать, живуть і житимуть навіки в пам'яті народу українського» [12, с. 3].

Відзначимо, що волинські публіцисти часу війни, захищаючи високу історичну постать поета, критикували радянські стереотипи, що звужували його творчість лише до протестів «тільки проти закріпачення і гноблення селян» [6]. Критика радянського трактування великого українського поета як борця проти кріпацтва, за соціальне визволення трудящих, поборника дружби російського та українського народів була властивою і для підокупаційної періодики галицької

Волині. Дуже цікавою у цьому відношенні є стаття «У Шевченкові роковини», опублікована в газеті «Сокальське Слово». Її автором був учасник однієї західноукраїнської делегації до східних областей Української РСР, організованої у 1940 році. Він розповідав, яке враження на делегацію справило відвідання могили Т. Шевченка та його музею у Каневі. Найбільше запам'яталася розміщена у музеї галерея «вождів Жовтневої революції», а також цитата з Володимира Леніна про те, що при спільній дії українських і російських пролетарів можлива вільна Україна, а при відсутності єдності між ними про неї не може бути й мови. Після таких атрибуцій напрошувався висновок, що й сам Т. Шевченко був революціонером-інтернаціоналістом, безбожником, соціалістом, а через декілька років мав стати комуністом. Західноукраїнських делегатів неприємно вразила й російська мова працівників музею українського поета, численні гасла про щасливе життя радянських людей, у тому числі цитати з промов Йосифа Сталіна, також переважно російською мовою. У кожному разі, показані у 1940 р. делегації західних українців щасливе й радісне життя українців УРСР та образ великого українського поета видалися їм майже чужими [10].

Зрештою, неоднозначне враження і на сучасного читача справляє гортання сторінок радянських газет періоду Другої світової війни. Для ілюстрації візьмемо примірник «Радянської Волині» за 9 березня 1941 р. Його редакційна стаття мала назву «Тарас Шевченко (до 80-річчя з дня смерті)». У передовій статті номера наводилося окреслення поета як «борця проти царизму, соціального й національного гніту», зазначалося, що «він виступав проти загарбницької політики царського уряду на Кавказі, глибоко співчував колонізованим казахському і білоруському народам, яскраво показав боротьбу чеського народу проти римського папи» [9, с. 1]. До майже випадкового прочитання цієї статті, на великий сором, не знав, коли у Києві навпроти Київського національного університету імені Тараса Шевченка був встановлений пам'ятник Кобзарю. Десятки разів бував біля цього пам'ятника, відпочивав поруч на паркових лавах і жодного разу в голову не приходило поцікавитися, коли ж він був споруджений. Ніби й справді він стояв у тому парку з відвічних часів. І ось прочитав: «В 1939 р. всенародним торжеством було ознаменування 125-річчя з дня народження Тараса Григоровича Шевченка. В столицю Радянської України з'їхалися делегати від всіх республік. На відкриттю пам'ятника Т. Шевченку в Києві були присутні 200 тис. чол.» [9, с. 3].

Поряд з відносно ближчими до дійсності оцінками великого українського генія в номері «Радянської Волині» наводилася й деяка аж дуже сумнівна, але підлаштована під ствердження інтернаціоналістських поглядів Т. Шевченка інформація. Мовляв, великий російський письменник Іван Тургенєв стверджував, що Т. Шевченко носився з ідеєю створити щось нове, небувале, під силу лише йому, «а саме, поему на такій мові, яка була б зрозуміла росіянину й малорусу. Він навіть узявся за цю поему і читав мені її частини» [9, с. 3]. У цьому ж номері газети була також уміщена стаття професора Миколи Бєльчикова «Шевченко і російська культура», зміст якої становили перегуки творів Т. Шевченка і російських літераторів Олександра Пушкіна, Кіндрата Рилєєва, Михайла Лермонтова, Миколи Гоголя, Миколи Чернишевського, Миколи Добролюбова, Віссаріона Бєлінського, Михайла Салтикова-Щедріна, Максима Горького. Тут же вказувалося на розходженнях творчих позицій Т. Шевченка й П. Куліша [9, с. 3].

У роки німецької окупації назгасний інтерес до постаті Т. Шевченка народ Волині виявляв також такими формами вшанування пам'яті й величі поета, як ювілейні урочисті засідання, присвячені дням народження і смерті поета, церковні богослужби за душу Кобзаря (слід наголосити, що підокупаційна періодика подавала про ці події дуже скупу інформацію). Через церковні панахиди підіймався невмирущий образ духу поета, його душі, яка ніби заодно з душами полеглих у сутичках з нацистськими карателями борців за волю України кликала народ на боротьбу з ворогом. Газети скупо, але все ж подавали хроніку тих панахид.

Характерною є інформація про відзначення Шевченківських днів у Пінську. Так, нині це місто знаходиться у складі Білорусі. Проте ще в недалекому минулому воно, як і вся сусідня до Волині Берестейщина, належало до українського етнографічного масиву. Наприкінці XIX ст. у Пінському повіті на україномовне населення припадало 81,4% [1, с. 209]. У 1942 р. «Волинь» повідомляла, що 10 березня, в роковини смерті Т. Шевченка, у Пінському міському храмі владика Олексій українською мовою відправив панахиду за душу Кобзаря. Після

панахиди проповідь, яка стосувалася життя і подвигу великого сина українського народу, виголосив отець Калинович [2].

За інформацією, поданою газетою «Волинь», 10 березня 1943 р. у Соборі Рівного, «при великій участі народу», відбулася «панахида за душу блаженної пам'яті нашого поета-пророка Тараса Шевченка». Панахиду правив єпископ Рівненський і Кременецький владика Платон. Він же виголосив проповідь, у якій вказав на «невмирущість і актуальність» ідей поета. Хор під керівництвом отця-протодиякона Віталія виконав тематичні церемонії на музику Кирила Стеценка [4]. Повідомлення про аналогічну відправу у Рівненському соборі подала також луцька газета «Український Голос», відзначаючи, що у панахиді взяло участь більше тисячі осіб [13].

До речі, церковні панахиди у часи окупації проводилися й за душі інших світочів української національної думки та волі. У 1942 р. з нагоди 26-х роковин смерті Івана Франка урочисту панахиду за його душу у церкві села Красносілля Гощанського району Рівненської області українською мовою відправив отець Олексій Гуменюк. Хоровий україномовний супровід панахиди проводився під керівництвом Андрія Олельковича [3].

В роки німецької окупації образ великого Т. Шевченка, його ідеї та заповіти активно пропагувалися українськими громадсько-політичними й культурно-освітніми організаціями та об'єднаннями. Скупу інформацію про це «Волинь» та інші газети поміщали під рубрикою «Хроніка». Найчастіше організаторами громадських заходів на честь Т. Шевченка були осередки місцевих товариств «Просвіти». Зокрема, їхніми зусиллями у народних домах відбувалися вечори художньої самодіяльності, присвячені Т. Шевченку (наприклад, у Рокитному Костопільського району Рівненської області весною 1942 р. місцевий драматичний гурток поставив п'єсу за поемою «Наймичка»). А 14 березня 1943 р., в неділю, багатогодинну Шевченківську академію провели у Рівному. Урочисте засідання відкрив У. Самчук, святочну промову виголосив Н. Кибалюк. Урочистості завершилися художньою частиною, зокрема й хоровим співом [2; 5].

Стимулом нашої зацікавленості темою розвідки є власний спогад про Шевченківський вечір 1943 р. у селі Дуліби Гощанського району на Рівненщині. Знаю, що подібні вечори відбувалися й у сусідніх селах. Отже, завершу спогадом про вечір у рідному селі.

Десь у лютому на хутірному подвір'ї я рубав дрова. За кілометр або менше шляхом, який вів від села до райцентру Гощі, йшов чоловік. Коли він наблизився на 300—200 м, я упізнав у ньому сільського хлопця Степана Соломка, 1921 року народження, який на той час вважався досить освіченим, адже до 1939 р. вже навчався у сьомому класі. Тож у роки німецької окупації С. Соломко працював учителем української мови, директором початкової школи у селі Симонів Гощанського району [7, с. 248—249]. Зі шляху С. Соломко звернув до мене на подвір'я, привітався. Виявилося, що він прийшов агітувати мене взяти участь у підготовці до Шевченківського вечора, а конкретно — вивчити напам'ять поему-послання «І мертвим, і живим...». Я погодився.

Настав день урочистості. У селі на той час був новий Народний дім, збудований сільською громадою за декілька років до приходу Червоної Армії, тобто до 1939 р. Його зала, розрахована на декілька сотень осіб, була заповнена вщерть. У дні окупації потяг народу до знань, громадської активності був небувалим. Доповідь про Т. Шевченка виголосив С. Соломко. Сільські хлопчики та дівчатка читали вірші. Оголосили й мій виступ. Пам'ятаю, як затихла зала, як селяни ніби душею поглинали виголошене мною Шевченкове слово:

Нема на світі України,
Немає другого Дніпра,
А ви претеся на чужину
Шукати доброго добра...

Або ж:

Отак-то ви навчаєтесь
У чужому краю!
Німець скаже: «Ви моголи».
«Моголи! моголи!».
Золотого Тамерлана
Онучата голі.
Німець скаже: «Ви слав'яне».
«Слов'яне! слав'яне!».
Славних прадідів великих
Правнуки погані!

Чи таке:

Раби, підніжки, грязь Москви,
Варшавське сміття — ваші пани.

Ясновельможнії гетьмани.
Чого ж ви чванитеся, ви!
Сини сердешної України!
Що добре ходите в ярмі,
Ще лучче, як батьки ходили...
А чванитесь, що ми Польщу
Колись завалили!..
Правда ваша: Польща впала,
Та й вас роздавила!

Здавалося, ніби весь народ у залі перейнявся бунтівною неспокійною душею поета і насамкінець з полегшенням сприйняв слова пророка:

Учітесь, читайте,
І чужому научайтесь,
Й свого не цурайтесь.
Бо хто матір забуває,
Того Бог карає,
Того діти цураються,
В хату не пускають.

Своє «Посланіє» Т. Шевченко завершив оптимістично:

І забудеться срамотна
Давняя година,
І оживе добра слава,
Слава України,
І світ ясний, невечірній
Тихо засіяє...
Обніміться ж, брати мої,
Молю вас, благаю!

Вечір проходив 9 березня 1943 року. А вже 2 серпня 1943 р. талановитий просвітитель своїх дулібських земляків С. Соломко, як сотник місцевого підрозділу УПА, загинув у бою з переважаючими силами нацистських окупантів. Він був розстріляний німцями, коли, відступаючи, перепливав Горинь. Ховали героя у рідному селі 5 серпня. Були бійці УПА. Були люди з декількох сіл. Були промови. Пропагатор Шевченкового духу прикладом власної смерті за незалежну Україну передавав його рідному народу.

1. *Винниченко І.* Історія етнолінгвістичних досліджень Берестейщини: політичне замовлення чи наукова об'єктивність? / Ігор Винниченко // Полісся: мова, культура, історія : матеріали міжнародної конференції. — К. : Асоціація етнологів, 1996. — С. 207—211.
2. Волинь. — Рівне, 1942. — 30 квітня.
3. Волинь. — Рівне, 1942. — 14 червня.
4. Волинь. — Рівне, 1943. — 14 березня.
5. Волинь. — Рівне, 1943. — 18 березня.
6. Голос Волині. — Житомир, 1941. — 31 грудня.
7. *Кузьмін Ю.В.* Гощанщина в іменах. 450 біографій / Юрій Кузьмін. — Рівне : Видавець Олег Зень, 2009. — 320 с.
8. Орленя. Часопис для дітей. — Рівне, 1942. — № 3.
9. Радянська Волинь. — Луцьк, 1941. — 9 березня.
10. Сокальське слово. — Сокаль, 1942. — 8 березня.
11. Т.Г. Шевченко. Документи та матеріали до біографії (1814—1861) / упоряд. Л.І. Внучкова, Є.О. Середа, В.О. Судак. — К. : Вища школа, 1975. — 600 с.
12. Український Голос. — Луцьк, 1943. — 12 березня.
13. Український Голос. — Луцьк, 1943. — 30 березня.
14. Шевченківський словник : у 2-х т. — К. : Інститут літератури імені Т.Г. Шевченка АН УРСР, 1976. — Т. 1: А-Мол. — 416 с.
15. Шевченківський словник : у 2-х т. — К. : Інститут літератури імені Т.Г. Шевченка АН УРСР, 1978. — Т. 2: Мол-Я. — 412 с.

Stepan Makarchuk

TARAS SHEVCHENKO AS AN INSPIRER OF LIBERATION STRUGGLE OF VOLYNIAN UKRAINIANS IN THE YEARS OF GERMAN OCCUPATION

The articles has dealt with journalistic reports on celebrating of Shevchenko days in Volhynian periodicals through the first half of the 1940's. The author has characterized main thematic clusters of articles devoted to Taras Shevchenko in then-a-day newspapers of Rivne («Volyn» and «Orlenia»), Lutsk («Ukrayinskyi Holos», «Radianska Volyn»), Zhytomyr («Holos Volyni») and Sokal («Sokalske Slovo»). Especial attention in the study has been paid to local civil forms of honouring the Poet's anniversaries, including church commemorative services and poetical festivals.

Keywords: Taras Shevchenko, Volyn, periodicals, occupation, anniversary.

Степан Макарчук

ТАРАС ШЕВЧЕНКО — ВДОХНОВИТЕЛЬ ОСВОБОДИТЕЛЬНОЙ БОРЬБЫ ВОЛЫНСКИХ УКРАИНЦЕВ В ГОДЫ НЕМЕЦКОЙ ОККУПАЦИИ

В статье речь идет об освещении празднования Шевченковских дней периодической печатью Волыни первой половины 1940-х годов. Дана характеристика главных тематических блоков посвященных Т. Шевченко статей в тогдашних газетах Ровно («Волынь» и «Орленок»), Луцка («Украинский Голос», «Советская Волынь»), Житомира («Голос Волыни») и Сокаля («Сокальское Слово»). Особо отмечены формы празднования годовщин Т. Шевченко, в частности церковные панихиды за душу поэта.

Ключевые слова: Тарас Шевченко, Волынь, периодическая печать, оккупация, годовщина.



Богдан ЖЕПЛИНСЬКИЙ

ШЕВЧЕНКІВСЬКІ ВЕЧОРИ НА ЛЕМКІВЩИНІ

Автор, заслужений діяч культури України, дипломант премії ім. Андрея Шептицького, член НТШ подає дитячі спогади про вшанування Тараса Шевченка в тій місцевості на Лемківщині, де священиком був його батько о. Михайло Жеплинський.

Ключові слова: Тарас Шевченко, Шевченківські вечори, Лемківщина, школа, плебанія.

Метою нашої статті є відтворити ту атмосферу любові і шани до генія українського народу Тараса Шевченка, в якій виростали лемківські діти.

Лемки, як і всі українці, високо цінили та шанували великого нашого Пророка. Незважаючи на важкі умови життя, а в окремі періоди і заборони, майже в кожній лемківській сім'ї можна було знайти «Кобзар» або хоч невеликий портрет Шевченка.

Хронологічні межі статті — передвоєнний період, зокрема з 1928 по 1938 роки. Тоді мій батько о. Михаїл Жеплинський був парохом в с. Завадка Риманівська недалеко від містечка Дукля (тепер Жешувського воєводства, Польща). Крім основної церкви в Завадці Риманівській батько також обслуговував і відправляв в «дочірній» церкві в с. Кам'янка, а також в с. Абрамів. В школі с. Завадка Риманівська батько вчив також дітей релігії. А в с. Абрамів стараннями батька в літній період почав діяти дитячий садок, яким також він опікувався. В березневі дні в школі, а літом для дітей дошкільного віку в садочку батько завжди проводив бесіди, в яких розказував про визначного поета, митця та пророка України Тараса Григоровича Шевченка.

Польська влада в різні часи нашого перебування на Лемківщині по-різному ставилася до прослави Шевченка серед лемків. Особливо негативне ставлення до Шевченка, як і до лемків-українців, спостерігалося в останні передвоєнні роки. Для влаштування Шевченківських вечорів необхідно було мати офіційний дозвіл влади, який, вигадуючи різні причини і мотивації, влада старалась не давати. Коли дозвіл давався, то влада ставила багато різних умов, які обмежували проведення святкувань чи навіть концертних вечорів. Вимагалось попереднє затвердження програми вечора, ставились певні умови для приміщення, на концертний вечір делегувався обов'язково польський поліцейський з карабіном тощо. Відносно поліцейських, то вони також, залежно від індивідуальних рис, поводили себе по-різному. Деякі, прийшовши на Шевченківський вечір, чемно віталися з визначними особами села, сідали в перший ряд в приміщенні, де мав проходитись вечір чи концерт, та спокійно спостерігали за дійствами. Деякі з них навіть сідали під стіною першого ряду і тихенько дрімали. Сідати в перший ряд і держати при собі кріса з насадженим багнетом було, очевидно, їх обов'язком, згідно з останніми інструкціями. Окремі поліцейські, переважно шовіністи, поводили себе більш нахабно. Перевіряли, чи є дозвіл на проведен-



Погруддя Т. Шевченка в кімнаті плебанії с. Завадка Риманівська на Лемківщині. Фото з родинного архіву автора

ня вечора, чи затверджена програма, чи є запасний вихід із приміщення, пожежний інструмент і т. п.

В останні передвоєнні роки вказані вимоги були посилені, а дозволи на офіційне проведення Шевченківських вечорів майже не видавались. Тому лемки під проводом окремих патріотів та в більшості при підтримці свідомих священиків проводили їх напівлегально або ж і нелегально.

Пам'ятаю, у нас на плебанії (будинку священика, де ми жили) в Завадці Риманівській у великій кімнаті-вітальні на гарному постаменті, вбраному вишиваним рушником, завжди стояло велике погруддя Тараса Шевченка. Над ним висів великий тризуб. Я з братом Романом мали завдання ховати погруддя Шевченка і тризуб, коли «на остро» (службово) появлявся в селі польський поліцай, щоб не поглумився над цими національними реліквіями. А в Шевченківські дні погруддя Шевченка, як і його портрет, були окрасою Шевченківських вечорів, які проводились в родинному колі і на неофіційних Шевченківських вечорах.

Такі вечори проводились найчастіше в нашому помешканні (на плебанії), де були просторі кімнати, а також в помешканні дяка Сеня, сім'я якого активно підключалась до таких Шевченківських вечорів. У них приймали участь дружина дяка, його сини Ярослав, Марян, наймолодший Павлик, а деколи і сестричка. В селі Абрамів вечори проводились найчастіше в хаті сліпого Челака, який був справжнім українським патріотом і активно включався в усі прогресивні українські заходи, зокрема проведення Шевченківських вечорів. У таких вечорах активно виступали також Іван Шафран та Іван Балутянський, яких батько готував на дяків. Вони позакінчували дяківські курси, а Іван Шафран ще й опанував гру на скрипці, і приграва на ній при виконанні пісенних творів на слова Т. Шевченка.

На Шевченківські вечори запрошувались провізори церкви Грозьо і Хом'як, приходила з родиною знахарка Шафранка, я запрошував і приводив своїх ровесників, учасників дитячих забав, зокрема Парасю Шафранку, Петруся Кобелю та інших.

Шевченківські вечори відкривались, як правило, вступним словом нашого батька отця Михайла Жеплинського або дяка Сеня. Далі вірші поета читали і діти-школярі, і хтось із старших. Пісні на слова Шевченка, зокрема «Заповіт», співали, як правило, усі гуртом. Приміщення, в якому проводились вечори, прикрашалось вишиваними рушниками, посеред яких завжди красувалось наше гарне погруддя Шевченка.

Після закінчення вечора сліпий Челак, який на Абрамові мав свою крамничку, пригощав усіх учасників, зокрема дітвору, солодощами, які приносив з собою.

Отож на цьому прикладі видно, що, незважаючи на усілякі труднощі, прогресивна громадськість Лемківщини, і в першу чергу священики, виховували підростаюче покоління у дусі національного патріотизму. А Шевченківські вечори на Лемківщині єднали всю Україну в єдиний народ.

Bohdan Zheplynsky

SHEVCHENKO EVENINGS IN LEMKO LAND

Honoured Worker of Ukrainian Culture, diploma-bearer of Andrei Sheptytski Prize author has presented his childish reminiscences on people's tribute to Shevchenko's memory in that part of Lemko land, where his father, Rev. Mykhailo Zheplynsky had been priest.

Keywords: Taras Shevchenko, Shevchenko evenings, Lemko land, school, church yard

Богдан Жеплынский

ШЕВЧЕНКОВСКИЕ ВЕЧЕРА НА ЛЕМКОВЩИНЕ

Автор, заслуженный деятель культуры Украины, дипломант премии им. Андрея Шептицкого, член НТШ представляет свои детские воспоминания о чествовании Тараса Шевченко в той части Лемковщины, где священником был его отец, о. Мыхайло Жеплынский.

Ключевые слова: Тарас Шевченко, Шевченковские вечера, Лемковщина, школа, плебания.



Степан ВОВКАНИЧ

СУСПІЛЬНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: СОЦІОГУМАНІСТИЧНІ ІМПЕРАТИВИ, НЕЕКОНОМІЧНІ ЧИННИКИ ТА ЄВРОІНТЕГРАЦІЙНІ ПРІОРИТЕТИ

На основі аксіологічного (ціннісного) підходу до вибору вектора прориву України на передові цивілізаційні позиції вперше зроблена спроба комплексно окреслити соціогуманістичні імперативи, неекономічні чинники та євроінтеграційні пріоритети в контексті суспільних трансформацій та глобалізаційних викликів.

Ключові слова: модернізація та структурна політика, соціогуманістична концепція розвитку та соборність України, неекономічні чинники, українська національна ідея, джерела і рушійні сили суспільних трансформацій.

Потужні процеси глобалізації, ренаціоналізації та регіоналізації, що паралельно і динамічно відбуваються в сучасному світі, перманентно формують великі інтеграційні економічні новоутворення, політичні союзи, військові блоки тощо. Метою таких міждержавних мегаутворень стає розв'язання проблем колективної оборони, системний захист зовнішніх національних інтересів і внутрішніх ринків, синергізм соціально-економічного розвитку та збереження людського капіталу, його конкурентоспроможності, етнічної, культурної, релігійної, промислової та іншої ідентичностей, світоглядних цінностей тощо.

Щоб Україна у перспективі не втратила своєї конкурентоспроможності в освітньому, фаховому, науково-технологічному, інформаційно-комунікаційному, інноваційно-інвестиційному, духовно-інтелектуальному та інших якісних ціннісних (аксіологічних) сутностях людського розвитку, а відтак на рівнопартнерських засадах увійшла у систему міжнародного розподілу праці не в статусі постачальника дешевої робочої сили, а активного креативного **суб'єкта**, — її політика щодо розвитку людського, в т. ч. духовно-інтелектуального потенціалу, суспільного прогресу, має ґрунтуватися як на **загальнолюдських** вартостях, так і на засадах стратегічних складових **національної** ідеї, внутрішній **соборнізації**, збереження с**амобутності** та адекватній зовнішній **інтеграції.** Для України, як свідчить історія, надзвичайно велике соціогуманістичне значення має саме **асиміляційний фактор інтеграції** в сенсі уникнення багатовікової «інтеграції» до складу імперій, насильних «міграцій» через виселення до Сибіру, переселення селян чи їх втечу від голоду в зросійщені міста, заселення опустілих територій іншим етносом та застосування інших важелів розмивання українськості. Євроінтеграція для українців — це не тільки економіка, ринки чи фінансові кредити. Нині будь-який серйозний і неупереджений комплексний **аналіз** стану суб'єктів господарювання, темпів розбудови української держави та її інтеграції не може обійтися без розгляду **неекономічних чинників**. Ба більше, на думку відомого економіста Олександра Пасхавера, коли держава не ефективна, то економіка передовсім залежить саме від неекономічних факторів [15].

Однак, неекономічні чинники — це не тільки соціальні, гуманітарні, політичні, соціологічні чи соціально-психологічні; вони — ті й другі, і якісь треті, врешті, всі разом. Вони — громадські, громадянські і спільнотні; національні (етнічні) та загаль-

нолюдські; духовні (інформаційні, ідеальні) та матеріальні; транскордонні і геополітичні; історичні та новітні, світоглядні та ментальні, медичні та екологічні, де будь-який названий (і не згаданий) чинник наведеної **множини** може стати **мультиплікатором** суспільного розвитку і трансформації. У цьому контексті **актуалізується** проблема комплексності їх вивчення через призму аксіології як ціннісних і архіважливих для вибору **вектора інтеграції України, її екзистенції, суспільних трансформацій та збереження національної ідентичності за умов зодноріднюючої глобалізації**.

Іншими словами, про які б трансформаційні суспільні зміни, процеси модернізації чи пріоритети структуризації економіки зараз не йшлося, їх розгляд повинен проводитися передусім в площині **соціогуманістичної** політики стосовно захисту людини та її нації, особливо щодо ексклюзивного і цивілізаційного розвитку кожного народу та вільної його інтеграції в світовий простір. Національне і загальнолюдське мають іти поруч, аби збереглося розмаїття Планети людей. Це аксіома.

Отже, сьогодні інтеграція України набуває ваги нової парадигми **буття** української нації. У XXI столітті нібито вже зрозуміло: будь-які міжнародні союзи повинні насамперед утворюватися на основі культурних, духовно-моральних, освіто-інтелектуальних, гуманітарних та інших світоглядних національних цінностей, що наближають загальнолюдські смисли, а не по-імперському асимілюють самодостатні **автохтонні** народи. У контексті соціогуманізму питання угоди з Асоціацією європейських держав — це не просто чергове загострення задекларованих євроінтеграційних намірів політиків перед наступними виборами, а складний механізм довгострокової **модернізації** економіки і соціальної сфери, проведення структурних **змін** і підвищення **стандартів** життя, втілення геополітичних і оборонних **пріоритетів** України, залучення її до країн світу справжньої, а не керованої **демократії**, до **правових** судових систем, опрацьованих людством у віках, зрештою, відновлення **історичної справедливості** в ставленні до української нації як споконвічно **європейської**. Альтернативи цьому немає.

Розробленість і актуальність теми. З позиції актуальності наведених завдань **структурна політика** України повинна спрямовуватися на оптимізацію складної сукупності взаємопов'язаних соціально-економічних, науково-технологічних, інституційних, геополітичних, екологічних, оборонних та інших компонентів національних систем, діючих їх підсистем і відтворювальних процесів. Їх збалансованість на рівні регіону, держави та міжнародних утворень потрібна для спільного вирішення тактичних і стратегічних **екзистенційних** завдань нації на її власного шляху до вершин цивілізаційного розвитку як загальнолюдського надбання. Тому актуалізується **новий тренд** модернізації України, де мова про її суспільні (економічні, соціальні, екологічні, політичні та інші) нововведення, які пов'язані не тільки з традиційною **заміною** фізично зношених деталей, оновленням морально застарілого устаткування, а з удосконаленням **існуючого** стану нації на кращий — продуктивніший, більш справедливий, демократичний, органічний та цивілізований. Це, своєю чергою, вимагає цілого інноваційного **циклу** творчих ідей та дій (науково-пошукових, проектно-конструкторських, впроваджувальних, інституційних тощо) на шляху **перебудови** суспільства, зміцнення **довіри** до задекларованих чинним урядом **трансформацій**, їх провідників щодо реалізації перспектив національного і загальнолюдського поступу [2]. Тут ідеться не тільки про реформи, бо реформування — це процес перегрупування окремих елементів системи задля підвищення її економічної ефективності. Треба змінювати сутність систем, потрібна їх транзиція (від лат. transitus — перехід), що означає перехід від однієї **якості** системи до іншої, від радянської, скажімо, індустріальної через перехідну — до постіндустріальної наукомісткої економіки, від тоталітаризму управління до демократії, від т. з. радянської до національно свідомої, за Франком, цілої людини і т. ін. Тому мова не просто про модернізацію на кшталт — соціалістичної індустріалізації економіки, що проводилася в ім'я радянської людини за рахунок примусової колективізації селян, їх голодоморного упокорення чи використання дешевої сили ув'язнених ГУЛАГів; контингентів з нових, окупованих імперією територій, зрештою, коштом так і непогашених грошових позик, взятих у власного зубожілого та вкотре обдуреного народу [7].

Мета проведених та перспектива наших **майбутніх комплексних досліджень** — це виокремлення актуальності проблем суспільних змін з акцентом на

екзистенційне і соціогуманістичне значення вибору вектора інтеграції України для збереження, по-перше, ідентичності нації, самобутньої її культури, традицій, освіти тощо не заради змін, а якісно кращого життя. По-друге, розв'язання у цьому плані регіональних проблем структурної політики як **невід'ємних** частин загальнодержавних викликів, тобто в координатах не тільки загальнонаціональних, державних детермінант, а досягнень **міжнародних** стандартів життя, з одного боку. З іншого — добитися прийняття зобов'язань, особливо колишніми імперіями щодо припинення ними асиміляційних дій, економічного тиску на ослаблені ними ж країни, на їхні **перехідні (транзитивні)** економіки.

До числа таких належить і Україна. Для неї надважливим є соціогуманістичний захист людини не поза **«рамами нації»** (за Франком), а в контексті комплексного загальнодержавного розвитку шляхом соціально-економічної, науково-технологічної, політичних та інших **трансформацій** українського суспільства, які включатимуть модернізаційну, структурну чи будь-яку іншу політику, що сприятиме збільшенню можливостей народу в сенсі ковітального національного відродження, зміцнення подальшої самостійності, тобто розбудови власного суспільного устрою, економічного укладу та збереження відрубності своєї традиційної культури, ментальності тощо. Отже, **трансформація** (від лат. transformatio — перетворення, видозміна) — це універсальний напрямок зміни соціально-економічного, національно-політичного та іншого розвитку суспільних (традиційних і перехідних) систем як революційним, так і еволюційним шляхом для спрямування взаємодії соціуму в загальноцивілізаційне русло. Трансформаційність спільноти виступає як **ціннісна** (аксіологічна) ознака інтеграції в цивілізований світ. Цей універсальний напрямок змін поширюється не тільки на тверді (матеріальні, видимі) частини економічного **базису** суспільства (мінеральні, інтелектуальні та інші ресурси, фонди, активи тощо), а й на його невидимі надбудовні інститути, інституції та організації, соціально-психологічні, духовно-моральні, світоглядні цінності, потреби, норми поведінки, орієнтації, суспільні правила гри тощо.

Виклад основного матеріалу. Введений нами в науковий обіг дискурс «соціогуманістичний» віддзеркалює **бінарну** парадигмальну сутність збереження автентичності українців, котра полягає в паритетному підході до гармонізації прав людини і нації; потребу їх захисту в адекватному, сприятливому для їх розвитку середовищі, а відтак — просторі; в його якнайширшому інформаційно-мовному, світоглядному, національно-патріотичному, державотворчому, врешті, геополітичному, геостратегічному вимірі. Ідеться, так би мовити, про якісно новий — **«подвійний захист» українців** (і не тільки їх). Масштабність такого виміру диктує якнайшвидше надати цій бінарності статусу **світового** морально-правового імперативу та відповідної **міжнародної** юрисдикції. Лише за такого комплексного розуміння введеного дискурсу можна широко соціалізувати **універсальність** принципу взаємодії стратегічно жорсткого інформаційно-мовного, культурно-етнічного ментального **каркасу** кожної нації (народності) з гнучким, мобільним і щоденним його **поповненням** цивілізаційними досягненнями без розмиття їх автентичності. Водночас уберегти від небезпек мультикультурних ризиків, постколоніальних асиміляційних експериментів, залишкових зловживань толерантністю автохтонів, імперських на них тисків і нових випробувань зоднорідниюючою глобалізацією [3].

Правове забезпечення міжнародних соціогуманістичних взаємин конче потрібне — у світі відбувається не лише експлуатація людини людиною, а й нації (націй) нацією. Водночас, якщо світове співтовариство прийняло Декларацію прав людини, то Декларації прав народів досі немає. Шкода, але панує змагання за лідерство сильних світу цього, а дехто прагне і в XXI столітті стати всемогутнім диктатором керованої (?) демократії. Не все людське — людяне. Якщо поняття «соціальне» означає людське, суспільне, а «гуманне» — людяне, то їх синтез, власне, складе нову «соціогуманістичну» якість, вкрай нині потрібну. Не може бути вільною людина, коли підневільна її нація. На цьому тлі українська ідея несе важливі **соціогуманістичні** цінності та мотиви діянь, які **двовалентні** і до **людини,** і до **нації**. Тобто вони творять духовно-ідеологічну платформу, на якій будується (мала б будуватися) система національної безпеки, правові основи самостійної держави, її суверенітету, збереження етнічної, мовно-культурної, релігійної ідентичності на «нашій, не своїй землі», себто в межах усіх компонент національного простору,

структурної політики держави, її регіонів, окремих підприємств і особистостей.

З цих позицій урядову паузу в підготовці України до Вільнюського саміту та підписання з Асоціацією європейських держав Угоди слід розглядати як перехідний період в опрацюванні нової структурної політики щодо модернізації економіки, переорієнтації її ринків та визначення пріоритетів розвитку, джерел інформаційних, фінансових трансферів, а не як відхід від європейських і загальнолюдських цінностей та повернення до **смертельних** для українськості імперських рудиментів роз'єднання та асиміляції процесів, де основним робочим інструментарієм є політика пряника і батога. Економічні домовленості з Росією не повинні затьмарити ціннісні погляди щодо євроінтеграції. Використання запропонованого аксіологічного (ціннісного) підходу до пошуку низки неекономічних ресурсів для підвищення ефективності економіки та розбудови національної держави допоможе виділити не тільки такий вагомий об'єднуючий націю чинник як українська **ідея**, а і показати, що немає чистої економіки, як немає рафінованих неекономічних факторів її ефективності; є система **національних і загальнолюдських цінностей**, економічних **переваг** та соціогуманістичних **пріоритетів** для всіх рівнів структурної політики і суспільних процесів взагалі, починаючи від підприємства і до країни назагал. Лише через призму аксіології можна належно оцінити освітню, міграційну чи мовну політику як визначальний механізм «інтеграції» України, що використовувався царською і радянською імперіями для її російщення та поглинання. Проте формат модернізації економіки, що більше, в межах лише підприємств чорної металургії, недостатній для широкого вивчення соціогуманістичних пріоритетів держави в системі стратегічних досліджень **всеукраїнських** проблем, які неможливо винести за дужки макроекономічної, в т. ч. структурної політики України, суспільних трансформацій, сучасних глобалізаційних чи інтеграційних викликів щодо розбудови нових економічних укладів та їх духовно-інтелектуальних, культурологічних довготермінових супроводів.

З цього погляду взята буцімто коротка пауза (аби вона не затягнулася до 2015 року) буде настільки ефективною, наскільки її використають для виконання задекларованого чинним урядом євроінтеграційних намірів України, а не для чергового обману народу, амбітних торгів і повернення у минуле. Чим уряд швидше зрозуміє та доведе світові, що важливість міжнародних домовленостей та інтеграцій для нього, як і України, в тім, наскільки вони соціогуманістичні для збереження українськості і не заважатимуть нації соборно дихати двома легенями, зберегти національну єдність та ідентичність, геополітику, розвиток питомої культури, мови, традицій тощо. Наскільки цей крок віддзеркалюватиме усвідомлення урядом не тільки хиткості минулої його шпагатної стійки на натягнутому канаті між двома системами різних держав, філософських світів, які творять та сповідують відмінні світоглядні цінності, а, найголовніше, його політичну волю не проміняти в майбутньому тимчасові економічні вигоди для окремих регіонів на **непроминальну** цінність нематеріальних чинників збереження українськості цілого народу як **соборного і націоцентричного**. Власне, це було б адекватним розумінням нас усіх неекономічних факторів як запасу **міцності** нашої **свідомості, гідності** та **готовності** в статусі соборної європейської нації тимчасово пожертвувати сьогоднішніми матеріальними економічними чинниками задля досягнень вічних **духовних смислів вільного, а не колоніального майбутнього для нащадків**. В іншому випадку, може початися небажана структуризація за чинниками, що **роз'єднують**, а не зміцнюють соборність нації (держави) та далі затягуватимуть Україну в **постколоніальні** інститути **деукраїнізації, —** відтак у темінь **поглинання**.

Соціогуманістичні імперативи та євроінтеграційні пріоритети у системі взаємодоповнюваності структурної політики та модернізації економіки

Модернізація (оновлення) промислових підприємств нині розглядається в економічній науці як структурна політика та її інноваційна діяльність, що переважно пов'язані з розширенням і удосконаленням традиційного (чи створенням нового без зміни місця **розміщення**) виробництва, підвищенням конкурентоспроможності продукції (товарів), здобуттям конкурентних переваг на ринку, економією ресурсів та поліпшенням (зміною) методів управління, зрештою, зі зниженням господарських ризиків, натомість — з оптимізацією ефективності роботи

трудових колективів, їх євроінтеграцією та успіхом у наближенні, найголовніше, до світових стандартів рівня **людського розвитку** та побудови **постіндустріальної** країни [9; 11; 18].

Усього цього (і не лише) вимагає від підприємств життєва необхідність покращити гідне людини їх функціонування в динамічних і жорстких ринкових умовах, які змушують персонал постійно вести творчий пошук і маневрувати різними видами діяльності, виробничими потужностями, технологіями, людськими та фінансовими ресурсами, аби оперативно і адекватно реагувати на зміни внутрішнього та зовнішнього середовища, зокрема достойно відповідати на виклики сьогодення, в т. ч. на конкурентні вимоги присутності в економічному просторі інших країн. Види ринкових трансформацій, що їх проводять підприємства в змаганнях за лідерство та виживання, ми узагальнили в таблиці 1.

Хоча перелік напрямків ринкових трансформацій на промисловому підприємстві (в регіоні) не претендує на вичерпність усієї їх множинності та постіндустріального сенсу, але він чітко показує, що аксіологічний підхід до визначення мети (завдань) економічних перетворень, по-перше, уможливлює найбільш комплексно охопити сукупність основних напрямків ринкових трансформацій та провести певну їх класифікацію. По-друге, показує, що проведення таких трансформацій може бути різним за масштабами не лише в економічному просторі, але й за глибиною і новизною застосування інновацій, інтелекту, передового досвіду, науково-технічних досягнень, інформаційних технологій, духовно-моральних імперативів — в соціальному, навіть в світоглядному, ідеологічному вимірі [20]. Це засвідчує, що суспільні нововведення можуть набути загальноукраїнського масштабу аж до статусу чинника національної безпеки, складової державницької ідеї чи рангу преференцій стратегічних програм дій уряду в його намірах створити засобами модернізації, диверсифікації та інших ринкових перетворень наукомістку економіку, сучасне інформаційне суспільство з високим рівнем людського розвитку, функціонування громадських організацій, інтелектуалізації соціуму та демократизації устрою [6].

Водночас, це підтверджує, що в основі процесів такої **широкої** інтелектуалізації суспільства є сеєнтифікація (онаучування) виробництва, створення наукомісткої економіки, у фундаменті якої завжди лежать нові знання, інформація, пов'язані тією чи іншою мірою з впровадженням загальнодержавних не тільки ефективних і соціально справедливих нововведень — економічних, соціальних,

Таблиця 1

Групування економічних перетворень

№ п/п	Основні напрямки ринкових трансформацій економік	Аксіологічна мета змін видів діяльності промислових підприємств
1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9.	Модернізація Диверсифікація Перепрофілювання Реструктуризація Реконструкція Реорганізація Санація Модифікація Реставрація	Оновлення продукції та урізноманітнення сфер діяльності підприємства (регіону). Збільшення номенклатури продукції, розширення її асортименту, виробничих потужностей тощо. Освоєння виробництва нової продукції (товарів), прогресивних технологій тощо. Збільшення конкурентоспроможності продукції (товарів). Соціалізація інноваційної діяльності, впровадження передового досвіду, досягнень науки і техніки, освоєння випуску наукомісткої продукції та пошук нових ринків її збуту. Зміна (реформування) системи управління. Поліпшення умов праці. Створення нових робочих місць і регіональних (локальних) перспектив розвитку. Зниження (мінімізація) ризиків, кооперація зусиль щодо їх подолання. Утворення багатогалузевих кластерів та уникнення залежності від одного виду продукції. Концентрація капіталів (капіталізація виробництв), удосконалення розподілу інтересів. Засіб виживання та вихід з депресивного (кризового) стану і таке інше

екологічних, технологічних, безпекових, але й далеких від піару вузько-партійних, регіонально-політичних інтересів олігархів. Така широка палітра вимог щодо економічних трансформацій потребує адекватної інтерпретації як серйозних суспільних змін, що вирізняються науковою глибиною, національною масштабністю та авангардним (лідерським) оновленням господарських структур, духовно-культурних цінностей, творчої (інноваційної) активності, з одного боку. З другого, — диференціацією видів інновацій як абсолютно нових впроваджень власних інтелектуальних винаходів, високих технологій чи запозичених або придбаних в патентно-ліцензійної, комерційній діяльності. А з третього, — їх поділу на галузеві та міжгалузеві, об'єктивні та суб'єктивні, діяльні та ресурсні, інституціональні, загальнодержавні, регіональні та ін., тобто за масштабністю і рівнем впливу на політику структурних перетворень в країні, на її геополітику, на вектор інтеграції, розвиток нових укладів економіки, симетрію трансформаційних змін уздовж її кордонів, прикордонну торгівлю тощо.

Таким чином, йдеться про суспільно ширше явище, яке не обмежене одним підприємством чи регіоном, а таке, що є **типовим** та поширеним в країні і, як атрибут **самостійної** ланки управління, підлягає втручанню **загальнодержавної політики**, спрямованої на вирівнювання економічно відсталих регіонів, депресивних територій, що без допомоги держави, міжнародних грандів, трансферів, не можуть самі забезпечити гідний рівень життя, самостійно досягнути життєвих стандартів розвинених країн. З огляду на це загострюється потреба не лише врахування закордонного досвіду, а й виокремлення модернізаційного циклу виробництва в соціогуманістичному аспекті структурної політики України, яка спрямована на прискорення науково-технічного прогресу як фундаментального базисного важеля усунення нерівномірностей, допущених з тих чи інших причин, що призвели до сьогоднішнього стану соціально-економічному розвитку. **Модернізація** в світовому, європейському цивілізованому контексті — це комплексна складова програма широкої **структурної політики** держави, скерованої на **оновлення** української спільноти, розбудови її національної держави, економіки і суспільних відносин не на старій основі, а на нових інституційних соціогуманістичних парадигмах, на справедливих основах структурних пріоритетів та очікуваннях широким загалом реалізації споконвічної своєї Національної ідеї як неформального імперативу конституційної ваги; водночас — як широкої світоглядної доктрини макроекономічного, соціокультурного, ментального, ідеологічного, зрештою, макрополітичного та геополітичного виміру.

Отже, модернізацію можна і треба розглядати в **широкому** та **вузькому** значеннях цього слова. У вузькому сенсі вона виступає технічним (науково-технологічним) інструментом (заходом, напрямком, важелем) структурної політики держави в подоланні (збалансуванні) диспропорцій між окремими галузями економіки країни, її регіонів, окремих підприємств та інституцій в підвищенні їхньої конкурентоздатності. Коли ж модернізація ставить за мету оновлення суспільних структур, зміну їх соціальних цінностей, впровадження нових прогресивних світоглядних ідей та концептів, то вона за напрямками і масштабністю завдань збігається як зі структурними трансформаціями суспільства взагалі, так і з основними принципами структурних перетворень в сфері духовно-моральних, професійних і професіональних характеристик **людського** фактора в **перехідних** економіках, характерних для України [13]. Такі трансформаційні процеси найкраще описуються в методологічних координатах **інституційної теорії**, яка, додатково, включаючи комплекс **позаекономічних** об'єктів досліджень (соціології, права, соціальної і політичної психології, теорію організацій тощо), узасадничує **міждисциплінарний** підхід до базових понять «інститут» (інституція) як елементів соціально-економічного організму. Дискурс доктрини нового інституціоналізму дає змогу виокремити стратегічні соціогуманістичні пріоритети модернізації в країнах перехідної економіки, національна, ментальна ідентичність яких в умовах глобалізації, на жаль, переважно нівелюється.

Цей підхід не тільки розширює діапазон досліджень суспільних трансформацій, зміни інститутів як сукупності правил гри чи прийнятих обмежень, аби вектору взаємодії людей, їх синергії надати певний напрямок. Він розглядає **інститути** та діапазон змін в них в **якнайширшому** розумінні, як-то: **державні** або **фінансові** інститути, які організують та контролюють економічні процеси в країні (уряд, центральний банк,

комісія з ринку цінних паперів тощо); **формальні** та **неформальні** інститути широкого контексту, що акумулюють ринкову культуру, менталітет нації, історичні, релігійні, етнічні традиції, соціальні і сімейні цінності та установки, норми поведінки, звичаї, ставлення до природи тощо. Окрім інститутів названий підхід охоплює також певний перелік видів **організацій**. Сюди можна віднести: **політичні** (партії, парламент, міська (сільська) рада), економічні (підприємства, фірми, кооперативи, профспілки), **освітні** (університети, коледжі, школи, вищі навчальні заклади різних рівнів акредитації, проектно-конструкторські та науково-дослідні організації, де передаються традиційні та генеруються нові знання, досвід тощо); **суспільні** (церкви, клуби, спортивні установи).

Отже, в контексті інституційних теорій ідеться про **структурну політику** як комплексну **трансформацію економіки і суспільства**, де соціально-економічні зміни практично здійснюються в інститутах і організаціях, себто на **двох** рівнях. Перший — це модернізація правил гри, здобуття нових, гідних людини і нації **стандартів** життя; другий — це зміна організаційних структур, диверсифікація діяльності підприємств, їх реструктуризація тощо. У новій структурній політиці вагомими є як модернізація пострадянської сировинної індустріально-аграрної економіки, так і запровадження високотехнологічних нових економічних укладів та побудова на їх базі сучасної **постіндустріальних** економік із застосуванням інформаційних, нано- і біотехнологій агропромислового комплексу, машино-приладобудування, освоєння космосу тощо. Водночас, така політика повинна давати чіткий знак: постіндустріальна економіка — це не лише зростання ролі індивідуальних і колективних знань, починаючи від мікрорівня підприємств до розробки паннаціональних інноваційних проектів, державних і транскордонних програм. Стратегія такої політики на будь-якому тактичному рівні модернізації (держави, регіону, підприємства) — це також зміна філософії, стереотипів та психології так званої радянської безадресної людини і утвердження особистості, в якої є **національне середовище і простір**, а, значить, принципово новий світоглядно-ідеологічний — **соціогуманістичний** вимір державотворення. Адже йдеться про права і **бінарний захист людини та її нації**, про їх гармонізацію в інформаційному, правовому і громадянському суспільстві; про духовно-інтелектуальні цінності, про аксіологію вільного вибору вектора інтеграції в світове вільне співтовариство. Зрештою, про соціогуманістичність принципів структурного їх функціонування, довіру до провідників суспільних змін, до інформації, яка в цьому контексті генерується і безперешкодно передається з покоління в покоління як соціальний Геном тяглості розвитку народу, збереження його національної ідентичності, історичної пам'яті, умінь та інтелектуальних надбань, традицій і норм поведінки, наділяючи особистість певними характеристиками і озброюючи відповідним фахово-знаннєвим і духовно-інтелектуальним робочим інструментарієм. Адже, **основні принципи**, окрім переважно технікоекономічних параметрів (ресурсозбереження, ціна, якість, новий технологічний уклад виробництва, його екологічність, зрештою, конкурентоздатність кінцевої товарної продукції), мають також враховувати інтелектуалізацію, елітаризацію та гуманізацію суспільних, в т. ч. комунікаційних процесів у різних сферах діяльності, на полі прикордонної і транскордонної співпраці, підвищення рівня індивідуальних і колективних знань, вмінь та мотивів їх оперативного генерування та застосовування для інтелектуалізації своєї праці. Тобто **якість** кадрів, їх когнітивно-креативний потенціал щодо раціонального використання всіх наявних ресурсів, насамперед інноваційну та пошуково-винахідницьку активність національних еліт, їх зосередженість на духовно-інтелектуальних домінантах суспільного поступу, адекватності інформаційного простору, екології, соціального захисту, відпочинку тощо. Йдеться про відповідність нових предметів і засобів виробництва, якості самого суб'єкта праці, відповідність його творчого потенціалу, світогляду, наукомісткій економіці, досягненням науково-технічного прогресу, що є орієнтирами для формування **джерел і рушійних сил** структурної політики відповідно до соціогуманістичних імперативів (вимог) людського розвитку. Саме вони є **базою** та кінцевою **метою** розробки довгострокових індикативних планів соціально-економічного розвитку, цільових програм на різних рівнях суспільних трансформацій, модернізацій економік, їх укладів та змін життя на краще (*Таблиця 2*).

Отже, з теоретико-методологічного погляду правомірно в матриці факторів структурної політики диференціювати її **джерела** та **рушійні** сили. До дже-

Таблиця 2

Матриця факторів структурної політики



рел відносимо **безпосередні** об'єкти структурної політики регіону і країни, їх **інституціональні** структури (освітні заклади, науково-дослідні інститути, проектно-конструкторські підрозділи, технопарки, бізнес-інкубатори та ін.), інноваційно-інтелектуальні, природо-сировинні, мінеральні та інші **ресурси**, основні матеріальні, інвестиційні, фінансові **фонди** та інші матеріальні інфраструктурні речі, що **об'єктивно** творять науково-пошуковий, проектний, апробаційний, впроваджувальний та експлуатаційний цикли нововведень і реконструкцій. Джерела структурної політики торкаються, головно, видимої **твердої** частини факторів процесу видозмін і не тільки існуючих об'єктів господарської діяльності, а й ідентифікують чинники **розміщення нових** підприємств (виробництв) в просторовій економіці, акцентуючи на їх ролі, особливо щодо депресивних регіонів в зміні життєвих стандартів на краще. Отже, на **базі** науково-технічного прогресу, інноваційного потенціалу вказують спільноті джерела, ресурси, інвестиції, активи, **які** безпосередньо «роблять» модернізацію, творять **заново** об'єкти господарської та іншої суспільно-корисної діяльності.

Друга група — це рушійні сили, які завжди є **суб'єктивними**, адже діють (функціонують) **опосередковано** через систему тонких, невидимих **соціально-психологічних** матерій — мотивацій, потреб, цінностей, інтересів, норм, творчу активність людини, стимули підвищення її готовності до інноваційної діяльності та перманентного творчого пошуку нових знань, набуття досвіду, навичок, а також піднесення духовно-інформаційної мобільності нації, рівня використання нею інтелекту та інших модерних професійно-якісних характеристик, світоглядних систем, зміни яких дедалі більше стають викликами на шляху сучасних суб'єктів новаторської праці, творення економіки знань, що перетворюються в основні рушії майбутніх етапів суспільного розвитку. До рушійних сил, на думку структуралістів, соціальних психологів, етнографів можна віднести також ментальність, культуру суб'єктів творчості, в т. ч інноваційну, організаційно-економічну, морально-психологічний клімат, виробничі відносини, менеджмент, охорону здоров'я, відпочинку, соціальний захист суб'єктів творчості, рівень їх інтелектуальної власності (нематеріальних активів) та інше, які радше більше відносяться до існування, ніж до змін. Тобто все те, що відноситься до нематеріальної, неекономічної, до, так би мовити, **м'якої, суб'єктивізованої** частини рушійних сил структурної політики — мотиваційні механізми, різні соціально-психологічні стимули, соціальні цінності, — які опосередковано впливають на темпи, на-

прямки, пріоритети і, головне, принципи структурної політики. Водночас, сприяють підвищенню креативності духовно-інтелектуального потенціалу щодо як творення власних, так й оперативного запозичення різних лідерських новацій — економічних, науково-технічних, технологічних, суспільних, політичних тощо. Отже, відповідають на запитання: **що (хто)** актуалізує і активує (рухає) суспільні трансформації?

Таким чином, такі трансформації охоплюють не тільки різні види модернізацій існуючих виробництв, робочих місць тощо, а й розміщення нових виробництв, творення робочих місць, видозміни в суспільних інститутах (інституціях) та організаціях, в правилах і принципах гри, в світоглядах людей, в їх головах. Тобто змінюють соціально-психологічні установки людини, духовно-моральні норми, зрештою, розширюють середовище (простір) творчості, сферу інтересів, гуманізують форми поведінки тощо. Як свідчить досвід ЄС, мета і принципи структурної регіональної політики мають в об'єднаних європейських націях **соціогуманістичне** навантаження і відповідні **цінності**. Європейська «регіональна семирічка», приміром, містила чітко визначені цілі: сприяння розвиткові та реструктуризації регіонів, що характеризуються відставанням та ознаками депресії; підтримка регіонів зі структурними проблемами у сфері соціально-економічних перетворень і сільського господарства; модернізація політики у галузі освіти, професійно-технічної підготовки, підвищення зайнятості, зменшення бідності тощо [17]. Рівно ж — і в принципах, за яким встановлюються правила співпраці, домінують соціальні цінності: а) **партнерства**, що включає системну взаємодію і кооперацію Єврокомісією, національними, місцевими і локальними органами влади; б) **компліментарності**, що вимагає конкретизації фінансового внеску кожного з учасників до спільного проекту; в) **субсидіарності** як основного принципа ЄС, який передбачає, що реалізація заходів на наднаціональному рівні може бути здійснена лише тоді, коли ефективність роботи на національному, регіональному та місцевому рівнях поступається першому з них; г) **конвергенції** (зближення) регіонів, які потребують трансферної фінансової підтримки, розміри якої в ЄС розподіляються відповідно до чисельності населення, реального стану економіки, площі, наявних на певній території соціальних проблем та відповідної структурної політики їх розв'язання.

За умов ослабленості корінної нації геноцидним Голодомором та позаблоковості системи національної оборони, а, значить, відсутності колективного захисту, Україна не тільки відчуває великий економічний тиск, а й навколо неї акумулюється велика низка спокус агресивніших сусідів [14]. Провокуються не тільки різні трубні, молочно-сирні, газові та інші війни, а й розробляються заходи залучення України до Митного Союзу, мусується ідеологія її федералізації, «відрізання» від позаблокової держави, далекої від потуги колективних європейських форм захисту, певної скиби чи морської коси. Якою не була б ця скиба чи коса, вона для українців — їхня обітована земля, а люди на ній мають право на самостійний розвиток, на відродження і збереження своєї національної ідентичності, відрубності своєї культури, на своє інформаційне середовище, а відтак на адекватний простір з його відповідним ідеологічним забезпеченням, наскрізним фундаментом якого — українська національна ідея, унікальність якої, як і соборності країни, нині ігнорується.

Це в особливий спосіб актуалізує нагальну потребу використання **неекономічних** факторів для розбудови ефективної економіки, національної держави, її ідеологічного та іншого супроводу. Адже не одне покоління патріотів України платило життям саме за національну ідею, за вибір вектора руху до державницького усамостійнення, досягнення національного ідеалу в структурі загальнолюдських цінностей і благ. Нині за національну ідею вже не треба вмирати, а удосконалювати її візію і місію, працювати над їх реалізацією [22]. На жаль, ми досі широко не соціалізували українську ідею, не ввели в число основоположних неекономічних факторів державотворення, не зробили її наріжним каменем розбудови модерної нації, на її ідеологічному фундаменті, в програмних текстах проурядових і опозиційних партій — порожньо.

Цінність інформації та довіра до модернізації в системі позаекономічних чинників структурної політики

Розглядаючи модернізацію в широкому контексті структурної політики держави правомірно зазначити певні науково-методологічні засади і висхідні аксіоматичні моменти. По-перше, будь-які ринкові зміни є за своєю сутністю **суспільними нововведен-**

нями, що, першою чергою, надаються людині (підприємству, регіону, країні) як інформація, через інформацію і засобами інформації. Отже, природа першоджерел нововведень — **інформаційна**. Подруге, що більше, отримана інформація також далі фільтрується через інформонасичені рамки відповідних соціальних цінностей, мотивів, потреб та інтересів зацікавлених фізичних та юридичних осіб як у наукомісткій економіці, підвищенні її ефективності, енергоощадності, екологічності тощо, так і очікуваним суспільним зміна і трансформаціям [6]. Таким чином, вкрай важливо, щоби ці **ціннісні** характеристики на індивідуальному і суспільному рівнях відповідали не лише технічним, регіональним, а й загальнонаціональним культурологічним викликам, були суголосними інтеграційним, глобалізаційним та цивілізаційним напрямним, що їх обов'язково акумулюватиме духовно-інтелектуальна складова соціогуманістичної доктрини розвитку кожного народу, кожної нації, громади та людини. І, нарешті, по-третє, інформаційні процеси мають **триєдину** інформаційну природу. Для того, аби вони відбулися, потрібні три обов'язкові елементи: джерело інформації, адекватний канал її передачі і відповідний суб'єктно-об'єктний приймач. Тому розгляд цих процесів непродуктивний поза **інформацією** як предметом (ресурсом), цінностями суб'єкта і результатом його творчої праці, тобто прийняттям відповідних інтелектуальних рішень щодо інноваційної діяльності, прискорення науково-технічного і соціального прогресу, структурної, інтеграційної та іншої політики.

Така політика дедалі більше заглиблюватиме нас не тільки в структуризацію економіки, а структуралізм виступатиме не просто методологією вивчення різних структур, а суспільним рухом інтелектуалів як творців **якісно** нового, інноваційного (транзиційного) переходу. І не лише в системі економіки. Адже, якщо Україна прийняла інноваційну модель свого розвитку, будує інформаційне суспільство, де домінують знання, інновації, інтелект, інформаційні технології та наукомістка економіка, справді вибрала євроінтеграційний вектор зовнішньої політики та орієнтується на досягнення високих стандартів добробуту, демократії, то без якісного, ціннісного оновлення всіх сфер свого внутрішнього життя, особливо систем освіти, науки, права, комунікації тощо, без відповідної структурної політики, — їй не обійтися. Інновації, як інформаційні повідомлення, поширюючись через інституційні канали, за допомогою відповідної дифузії структуризують спільноту. Для ефективності процесу передачі такого повідомлення в структурі тяглості розвитку спільноти, як цілісної системи, вимагає комплексного методологічного підходу до **трьох** основоположних складових новітньої науки про передавання повідомлень — інформатики. А саме: до семантики — науки про смисл (сенс, зміст) інформації; до аксіології (вивчає цінність інформації) і семіотики — вивчає призначення знакових систем для передавання (приймання) різних повідомлень.

Причому парадоксально, що чим більше під час творення інформаційного суспільства, соціалізації цифрового програмного забезпечення, впровадження найсучасніших інформаційно-комунікаційних та інших технологій, заглиблюватимемося в соціальну інформатику, зокрема в когнітивну (пізнавальну), креативно-інноваційну її частину, тим дивовижнішими і напрочуд сучасними видаватимуться думки духовного батька нації та нашої українськості — Тараса Шевченка, двохсотрічний ювілей від дня народження якого скоро вшановуватимемо. Йдеться про його роздуми щодо нації як цілісності системи «живих, мертвих і не нарожденних» та продукту тяглості її розвитку. Де основою цієї цілісності та органічної єдності є безперервність і неспотвореність колонізаторами передач інформації, знань, досвіду, традицій, зрештою, Слова як Логосу народу, аби не дезінформувати і не деформувати історичну пам'ять нації. Тобто розуміння нашим Пророком і акумулювання ним української національної ідеї в правді Слова як такого, що завжди було передусім і з нього все починалося. Його віру в силу правди, вагу та роль слова як її носія — духовно-інформаційної **першооснови тяглості** розвитку народу, доленосне значення при цьому **безперервності** вільного передавання знань, досвіду, традицій з покоління в покоління для збереження мовної, етнічної та культурної ідентичності нації серед світового розмаїття, особливо за умов зодноріднюючого інформаційного колоніалізму.

Для України зі здобуттям державної Незалежності перешкоди вільної передачі традиційної інформації як першоджерела правди від покоління до покоління не закінчилися, навпаки, вони нині завдаються з подвійним тиском. Адже, з одного боку, його

природа **невідворотно-цивілізаційна**; з іншого, — **залишково-імперська,** додатково підсилена новою ностальгічно-колоніальною спрямованістю колишніх асиміляторів, їх бажанням творити конкурентоспроможну свою панівну економіку. Тому в стратегічному вимірі для нашої країни вкрай важливо забезпечити не тільки сталість, а й тяглість розвитку, його спадкову безперервність; гарантувати людині буття та адекватне середовище, безпечне для ковітального відродження потолоченої нації, її духовно-культурних цінностей, розвитку мовно-етнічної, релігійної та іншої ідентичності, власного інформаційного простору, історичної пам'яті.

Очевидно, що ці істини ще довго нам треба сприймати як домашні постімперські завдання для сучасників і нащадків, водночас як комплексні, стратегічні та основоположні для розбудови модерної національної держави; рівно ж — як взаємопов'язані, аналогічно, як це є, власне, між складовими сучасної соціальної інформатики (семантики, аксіології та семіотики). Аксіологія вибору вектора інтеграції об'єктивно підтверджує тезу: ключем в Європу є інтелект та високопродуктивна праця нації, духовно-креативний потенціал еліти та українська ідея державності. Насамперед саме національна еліта (інтелігенція) творить духовно-соціальні цінності, змістовність (сенс) і вартісність яких сприймається суспільним загалом для широкої соціалізації. Євроінтеграція для України — це не тільки економіка, фінансові кредити чи інші атрибути матеріального добробуту. Ці ідеали не виконують в суспільстві інтегративні функції, не об'єднують, не соборнізують націю і не збільшують потенціал її ідентичностей. Навпаки, Україна нині переживає дефіцит ідентичностей, моралі, довіри, культури поведінки, рівності перед законом, водночас — профіцит матеріальної, реально-правової нерівності, бо не реалізується **емерджентність** — ця третя обов'язкова складова, що в комплексі з двома іншими (структурою і функціями), притаманна кожній системі. Система — це єдність структурних елементів, що під час функціонування, перетворюють її в ціле. Емерджентність — це якість, властивості, кожна з яких не притаманна її елементам, а виникають вони завдяки об'єднанню цих елементів в єдину, цілісну систему [1, с. 349]. Виходить, що не за тими структурами, функціями, цінностями об'єднуємося. Окрім об'єднавчих принципів ЄС (партнерство, компліментарність, субсидіарність, конвергентність тощо), Україні перед євроінтеграцією слід внутрішньо (міжрегіонально) інтегруватися на національних принципах, що складають її державницьку цілісну Ідею. Вона ґрунтується на таких, принаймні, **трьох** стратегічних якісних складових, що характеризуватимуть державу, яка вибудовується: **соборність, українськість та гідну людини та нації** [20].

Тут не будемо деталізувати кожну складову, її логістику, однак, на соборності як індикатору внутрішньої інтеграції нації, без якої не може бути євроінтеграції держави, слід зупинитись дещо ширше. Святая святих завдання української національної ідеї — це сформувати єдиний національний економічний, мовно-інформаційний, культурний, релігійний та інші простори, в яких всі українці різних регіонів за допомогою освіти та просвіти могли усвідомити себе соборною державоцентричною нацією. У нашому розумінні сутність соборності, як і межовості, транзитивності України не вичерпуються територіально-географічною наповненістю. В українському дискурсі соборність не означає імперське «собирание земель», проведення собору одержавленої церкви чи «открытого партийного собрания». Вона набуває іншого, **ціннісно-просторового** виміру, акумулюючи принаймні чотири важливі інтегративні аспекти життя української людини і нації. Тобто їх життя «на межі», однак, — не на маргінесі, а в площині ідентифікації, культурно-інтелектуального медіаторства і цивілізаційного поступу, де людини та її нація — єдине соборне ціле. Ці якості не повинні залишитися поза вибором вектора зовнішньої інтеграції, яка, своєю чергою, корелюється з внутрішньою, тобто із **соборнізацією** України, якій завжди перешкоджали імперська денаціоналізація і загарбницький поділ українців на денаціоналізованих та тих, котрих ще треба деукраїнізувати. Це завше призводило до розколу країни, нації, їх ослабленню та бажання поглинути.

Отже, соборність — це, передовсім, антиідея імперському розпорошенню сил і ресурсів корінного народу, розмиванню його національної свідомості, ідентичності та об'єднавчого потенціалу. Це стратегічна складова української ідеї, що відображає, по-перше, **здатність нації працювати і творити разом, синергійно** задля підвищення добробуту. Тобто це соціально-психологічні якісні риси, які від-

давна стали притаманні українству як **ментальні** характеристики, що сформувалися тисячолітньою історією життя на пограниччі. По-друге, це індикатор внутрішньої і зовнішньої інтеграції соціуму як ствердний вияв його **націоцентричності**. Тобто рівень усвідомлення, який детермінується знанням, що власна оселя зводиться найшвидше, коли спільнота (громада) об'єднана і діє заодно, дружньою патріотичною толокою. По-третє, це всенародна **солідарність і довіра** до відроджуваної державності як до **своєї**, **віками вимріяної**. По-четверте, це прояв **консолідації народу в прискоренні** довгоочікуваних ренесансних процесів творення власної національної держави та вибору вектора інтеграції. Тобто це реалізація народом своєї ідеї та природного права на самостійність соціально-економічного, науково-освітнього, державного та іншого розвитку, якого поневолювачі завжди позбавляли Україну, стверджуючи: вона можлива лише у єдиній родині великого загарбника.

Водночас, розбудова української Україна — це не фетиш українськості, не імплементація зловмисно підкинутого гасла: Україна лише для українців. Ми єсть єдиний український народ: сім'я для кожного, хто працює на нашу національну ідею. Інтеграція вимагає бути соборними українцям: не галицькими і не буковинськими, за Франком; додамо — не донецькими і не харківськими. Потрібна важка праця спільноти, регіонів і кожного осібно, аби забезпечити добробут, гідну зарплатню, соціальний захист, чисту воду, повітря, належну охорону здоров'я і т. ін. Концепт побудови країни, гідної людини і нації, широко адаптований розвинутими державами, але якість нинішньої нашої праці, відсутність в системі структурної політики України соціогуманістичних **пріоритетів** щодо інтегративної соборнізації, належної міжнародної соціогуманістичної підтримки її євроінтегративних намірів, не дозволяють їй «дотягнутися» до світових життєвих стандартів. Однак, знову ж — гідність не вимірюється лише економічними параметрами, підтвердженням цьому Євромайдан, основний месидж якого — це захистити **людську гідність**.

Ми також виокремлюємо Малу національну ідею: **«Знання, інформація і рух (чин, дія)»** як робочий, високоякісний інструментарій вирішення тих чи інших складових Великої, інтегратор Ідеї та Дії, передовсім молоді як прискорювача державотворення в умовах глобалізації світу. Мала ідея — це поточне, часто — тактичне гасло. Мала як частина Великої стратегічної національної ідеї спрямовує сьогодні продуцентів лідерської інтелектуальної власності, творчу енергію наукової молоді на: інтенсивне використання нових знань, досягнень науки, інтелектуально-інноваційних чинників створення модерної національної держави, економіки знань, збільшення інвестицій у розвиток людини — її освіти, культури, інтелектуального капіталу; побудову інформаційного, громадянського й правового суспільства, збереження генофонду українського народу, тяглості його розвитку в плані безперервного досягнення високої освіченості, креативності, духовності та моралі; зрештою, пізнання навколишнього світу, зменшення його ентропії (невизначеності) та небезпек — внутрішніх і зовнішніх. Є соборна нація як повноцінне, самодостатнє соціально-економічне, етнокультурне середовище, є інформаційний простір, який не гнітить, не розмиває тотожність народу, повнокровно функціонує передача знань від покоління до покоління — значить не порушується спадковість розвитку, виховується національно свідома, цілісна людина і ковітальна спільнота. Тобто спільнота, здатна відроджуватися завдяки зеленій ідеології, соціогуманістичній політиці, які, підживлюючи це середовище, розширюють його життєздатність у всенаціональному та світовому вимірах. Проте, ні ідеологія духовно-інтелектуального забезпечення державотворчих процесів, ні доктрина соціогуманізму як концепта використання неекономічних чинників розбудови ефективної держави і економіки — досі не знайшли належної уваги.

Натомість, будь-який серйозний комплексний аналіз стану суб'єктів господарювання, темпів розбудови держави та її інтеграції не може обійтися без розгляду **неекономічних** перепон підвищення їх ефективності. Що більше, саме неекономічні чинники виявилися найбільш дієвими під час суспільних трансформацій, коли треба визначити пріоритети подальшого інтеграційного руху до загальнолюдських вартостей, рівно ж — зберегти національну ідентичність від постімперських впливів. Це показав досвід інтеграції пострадянських республік Прибалтики, країн так званої народної демократії, в спонуканні їх до вступу в ЄС, НАТО та в інші структури. Протести українського студентства на Євромайдані проти буцімто взятої урядом короткої паузи перед Віль-

нюським самітом керівників європейських держав це також підтверджують. Неможливо сформувати у суспільстві національну самосвідомість, адекватну загальнолюдським цінностям, без якісного забезпечення його правдивою державною інформацією про минуле, сьогодення і майбутнє корінного (титульного) народу, що дав назву цій державі, без цілісності систем живих, мертвих і не народжених. Без ефективних систем інформаційного забезпечення державотворчих процесів, не спотворених інститутами колишньої імперії, проблематично передати від покоління до покоління історично зумовлений Геном, який, за визначенням соціальних наук, відповідає за національною Ідеєю, за формування духовно-інтелектуальної еліти як креативно-новаторське ядро нації, тобто когнітаріат, що є основним продуцентом новацій та ініціатором їх широкої соціалізації.

Це дає Українській державі чіткий знак, що без власного потужного **інформаційного простору**, без його національного освоєння в умовах глобалізації, їй не адаптувати нову соціогуманістичну парадигму **буття** української соборної нації як державоцентричної, де є бінарний захист людині і нації. Де здійснюється випереджувальна інноваційна діяльність, де країна — не аутсайдер, а інсайд науково-технічного прогресу, не об'єкт, а суб'єкт будь-якої своєї політики, в т. ч. і внутрішньої структурної чи зовнішньої — міжнародної. Без власної духовно-інтелектуальної еліти, без викристалізованої національної Ідеї важко переконати соціум у тому, що будь-які міжнародні союзи повинні насамперед утворюватися на основі культурних, духовно-моральних, освітньо-інтелектуальних, гуманітарних та інших національних цінностей, які наближають загальнолюдські здобутки, а не по-імперському асимілюють самодостатні народи. З іншого боку, — без національного інформпростору неможливо створити державницький ідеологічний дизайн, який зміцнюватиме традиційну толерантність українців у їх ставленні до різних культур, пошуку прямих інформаційних зв'язків з далекою і ближньою діаспорою як українського Всесвіту, як універсуму для збереження відрубності власної культури, як Хартію людини і титульної нації на пограниччі розмаїття інших світів. Плюс до цього, підноситиме медіаторську місію українців між релігійним православ'ям і католицизмом, між європейською та азіатською культурою, нинішньою консенсусно-громадською і керованою демократією, інноваційним високотехнологічним та мобілізаційно-сировинним розвитком економіки, зрештою між СНД, Митним Союз і ЄС, НАТО, між бажаною зоною вільної торгівлі та Асоціацією європейських держав тощо. Отже, йдеться про транзитивність не тільки стосовно перехідної економіки, і не стільки як транспортно-просторову, прикордонну чи транснаціональну геополітичну складову, скільки про **соціально-психологічну, духовно-інтелектуальну, ментальну, ідеологічно-світоглядну характеристику** життєдіяльності народу на «стику» різних навколишніх культур, тобто про толерантність на «межі» розмаїття звукових, інформаційних просторів, менталітетів і т. ін. Може, у цьому контексті раціональніше спочатку підписати Угоду з ЄС про безвізовий режим, а відтак — про зону вільної торгівлі.

Без розгляду національного інформаційного простору як інституту в структурній політиці держави, без установлених кордонів країни, навіть на двадцять третьому році Незалежності важко визначити не лише стратегію, дерево цілей розвитку нації, наявні ресурси державотворення, пріоритети їх використання, а і оптимізувати вибір вектора інтеграції України, досягнути ідеалу мудрості (софійності) її народу, зрештою позбутися **інформаційного колоніалізму**, який не знає **територіальних** кордонів. Тобто вийти на позаекономічні (національно-ідеологічних, філософсько-світоглядних, соціально-етнографічних, політико-правових, геополітичних, міграційних та ін.) смисли руху до вершин цивілізації, розбудувавши інформаційно-просторову, інноваційну модель національної держави, що ґрунтуватиметься на загальноукраїнських і вселюдських цінностях та інтересах.

Розгляд неекономічних факторів не буде повним, якщо він здійснюється поза інтерактивним внутрішнім діалогом уряду і опозиції, уряду і громадськості. Він буде не повним і тоді, коли не враховуватиме паралельно діючі нині два потужні світові процеси, рухома рівновага яких визначає сучасні тренди комплексного розвитку народів і народностей, сучасних укладів їхніх економік та структурних інституцій культури, освіти. Перший — це **глобалізація світу**, широкоформатні прояви якої дедалі більше підвищують комунікаційність і транзитність країн, водночас спричиняють їхнє зодноріднення, стандартизацію управління, зменшення суверенітету. Дру-

гий, — **ренаціоналізація** світу, вектор котрої скерований на збереження національної ідентичності та ексклюзиву буття кожної людини в необхідно-комфортному для її розвитку національному середовищі, а відтак просторі. Визнаємо це чи ні, на жаль, дії цих процесів ділять країни на: глобалізаторів, які є більш розвиненими та продукують домінантну частку різних новацій (соціальних, економічних, науково-технічних, інформаційних, освітньо-культурних, політичних тощо); і на глобалізованих, що з тих чи інших причин є ослабленими, розвиваються нині, шукаючи власний шлях поступу і свій інтеграційний вибір, намагаються наздогнати і наблизитися до перших.

Українську державу, котра лише нещодавно після багатовікової колонізації вступила на шлях самостійного розвитку, відносять до країн, що розвиваються. Проте, вона відчуває не тільки **подвійний глобалізаційний вплив**, який підсилюється через певну специфіку тиску, що має, як вже згадувалося, подвійну природу. Нещастя українців в тому, що на їх **питомий інформаційно-мовний простір, на обітовану землю не перестає претендувати найбільша постімперська національна меншина, впродовж віків насильно імплементована імперіями в український соціум, яка нині, як і її зовнішні підживлювачі, не може змиритися з державною незалежністю України.** Соціогуманістичне костомарівське виокремлення двох самостійних руських народностей, двох їх культур і світів не припинило процеси деукраїнізації ні царською, ні радянською імперіями, ні сьогоднішньою «п'ятою колоною», ні одержавленою православною Церквою Московського патріархату. Шевченкову рефлексію, що в нас, українців, своя мова і культура, а них — своя, ні шовіністична Росія, ні байдужа і облаштована Європа не хочуть, а, може, і не в стані зрозуміти. Особливо щодо східноєвропейського вектора політики ЄС. Далі маємо факт доросійщення інформаційного простору України. Натомість, світ тішиться і щедро тішить українців концепцією сталого розвитку (Ріо + 20). Коли корінна нація ослаблена етно-лінгво-інтелектоцидом, імперсько-загарбницькою політикою сусіда, то залишати це явище ***сталим***, значить прирікати титульний) народ, що дав назву державі, на вічну ***від****сталість*.

Таким чином, якщо дивитися крізь призму нашого майбутнього як розвиненої європейської держави, то перед Україною виразно видно імперативи модернізації не тільки економіки, а трансформації всієї спільноти в контексті проведення нової структурної політики зі соціогуманістичними пріоритетами. **Україні потрібна нова візія буття нації, випереджального розвитку її освіти, науки, культури та їх рекультрегіоналізація на тих територіях, де ще не все традиційно-українське витоптано.** Україні слід повернути українськість, підтримувати письменників, вчителів, інженерів, підприємців, бізнесменів, книговидавців та інших патріотично-креативних людей, що є справді духовно-національною елітою та творять український продукт яко суспільне благо, думають про майбуття нації, а не зосереджуватися виключно на турботах про кар'єру, нетрудовий бізнес і ошуканство національної ідеї. Загрози втрати Україною свого суверенітету не зняті. Що більше, насушні проблеми екзистенції України надто важливі, аби ними нехтувати при виборі вектора інтеграції, особливо, коли інтеграційні процеси інспіруються так, що вони роз'єднують Україну і входять в суперечність з природним намаганнями українського народу як єдиного зберегти українськість, соборність своєї країни як європейські цінності, щоб ствердити історичну справедливість — повернутися в європейське співтовариство вільних народів [4; 5 ; 8 ; 12 ; 16; 19].

Проте, за таких обставин, як свідчить історія та реалії сьогодення, важливо виховувати соціогуманізм і толерантність не тільки серед корінного (титульного) народу, робити його країну перекидним «містком» між берегами різних культур, релігій, військових блоків, економічних і політичних союзів. Медіаторство «на межі» не можна прирівнювати до життя на мосту. Адже на мосту не живуть, а по ньому ходять, топчуться, а ще більше їздять, і навіть чужі танки. За умов ослабленості корінної нації виникає велика низка спокус агресивніших сусідів придумати ідеологію федералізації України, «відрізання» від позаблокової, далекої від потуги колективних форм захисту, певної скиби чи морської коси. Тому українству вкрай важливо усвідомити важливість не тільки економічних факторів, тиск яких з боку колишньої імперської системи стає дедалі відчутнішим. Власне, тут мали б бути належно оцінені всі фактори і не в останню — неекономічні як непроминальні вартості національного і загальнолюд-

ського виміру, що уможливлять нації вистояти. Адже **не одне покоління патріотів України платило життям саме за вибір вектора руху до державницького усамостійнення, досягнення національного ідеалу, орієнтуючись на європейські та загальнолюдські цінності.**

Інноваційне суспільство, як і відповідна модернізація підприємств та структурна політика держави, може бути розбудоване при опорі на **власні** ресурси і сили, найперше інтелектуальні, що реалізуються у формі людського капіталу, трансформуючись в інтелектуальну власність. Для цього необхідно цілеспрямовано та активно запозичувати новітні досягнення світової науки, сучасні технологічні ідеї та розширювати власну ринкову інфраструктуру. Зусилля суспільства в цьому напрямку можна позначити як інформотворчу активність суспільної системи (регіональної чи загальнонаціональної) — інноваційну, економічну, соціальну, креативну, когнітивну в створенні інформації (знань) певної цінності. Вона спрямована і сприяє розв'язанню даного класу проблем в галузі економіки, науки, техніки, в соціальній сфері, державотворенні чи становленні нації. Цінність (якість) новоствореної інформації є системотворчим фактором розбудови певних загальнонаціональних чи регіональних об'єднань типу соціополісів, технопарків, бізнес-інкубаторів, національних силіконових долин тощо, а також інтегральним індикатором їх економічної та соціальної ефективності. Тому інформаційна (перш за все когнітивно-креативна) і загалом інноваційна, в т. ч. громадська активність має стати стратегічним напрямком сучасної модернізації промислового потенціалу, який забезпечить створення наукомісткої економіки, її випереджувальний розвиток, а відтак — розв'язання проблем інтелектуалізації, елітаризації і гуманізації країни у цілому шляхом структурної політики, адекватної сучасним викликам.

Таким чином, аксіологічний підхід до розбудови інформаційного суспільства в Україні, як і її орієнтація на інноваційну модель розвитку, модернізацію усіх сфер життя повинні вирізнятися особливою увагою до творення та нагромадження нової цінної інформації, удосконалення засобів її обробки й підвищення ефективності механізмів використання. Вельми важливо враховувати й те, що рівень і темпи суспільного розвитку детермінуються впливами різних інститутів різних часових періодів. Насамперед це впливи потенціалу здобутків попередніх поколінь (періодів) — рівня їх освіти і самоосвіти, талановитості, творчої мотивації, патріотизму, громадянського та виховного ідеалів, врешті, власне ціннісно-орієнтаційної, тобто аксіологічної зрілості, з одного боку. З іншого, це вкрай підірвані імперською довготривалою асиміляцією можливості народу розв'язати проблеми національного, духовного відродження, до яких світ і далі байдужий. У цьому сенсі актуальні слова видатного соціогуманіста Дж. Неру, що немає гіршого для народу, як його інтелігенція, вихована колоніальною владою. Нема людей, немає духовно-інтелектуальних національних еліт (чи то в уряді, чи в опозиції) як провідників народу, аби вивести його на нові смисли цивілізаційного розвитку. Не йдуть до нас наші Гавели і Бальцировичі. А, може, змінитися треба всім, аби, нарешті, побачити українського Апостола Правди і Науки.

Колишні колоніальні (тоталітарні) держави, які далі диктують політику сильних світу цього, не покаявшись за асиміляційні злочини, за ослаблений стан низки посттоталітарних народів і народностей, за знищення їхніх еліт і духу національного відродження, далі не приймають відповідних законів **міжнародної** юрисдикції, аби перехідним економікам надати належних соціогуманістичних пріоритетів і ефективного захисту. Країни Євросоюзу не тільки не можуть, а, очевидно, і не хочуть розуміти, що постімперський, особливо посттоталітарний тиск на ті народи дедалі зростає мірою того, як вони стають на шлях самостійного розвитку. Це особливо відчутно в їхній політиці щодо України. Для них так важко усвідомити злочинні імперські дії в минулому, через які нині всенаціональний рівень масового **самоусвідомлення** і **опору** зросійщенню в постінтелектоцидній Україні ще не набув тієї **критичної** елітарної маси, спроможної використати вагу неекономічних (не матеріальних) чинників в розбудові справді української держави та проведенні належних комплексних трансформацій і в економіці, і в суспільстві. Вони глибоко не пройнялися ні цинічністю підписаного з Путіним в 2008 році провального для України договору, ні поїздкою в Москву до того ж Путіна нині чинного Президента України після Вільнюського саміту, ні феноменом Євромайдану, що виник як протест студентів на приниження гідності с**відом**их (основа слова знову інформаційна — відомість) українців, із пам'яті

яких не вдалося ні царській, ні радянській імперіям вибити історично притаманну їм європейськість. І всі ці причини, головно, інформаційні, адже пов'язані з таким потужнім перекрученням правди в каналах передачі впродовж такого тривалого історичного періоду, що зараз ні українці, ні світ не можуть зрозуміти, здавалось би, просту істину: **духовно-інтелектуальне** інформаційне забезпечення державотворчих процесів можливе тільки на засадах української **національної ідеї** та зняття впливу головних її, за Юрієм Шевельовим, трьох (не тільки економічних) ворогів: Москва, український провінціалізм і комплекс кочубеївщини. Підтвердженням цього є нещодавнє пасивне спостереження українців і світу, як пам'ятну дошку, яку встановили в Харкові на честь всесвітньовідомого вченого і автора цих застережень, розбивають перед телекамерами кувалдою. Кочубейство продовжується, антиукраїнська імперська семіотика не зникає, ресталінізація поширюється. Що більше, в переліку пам'ятників буцімто культури України тисячі присвячені Леніну, — не мають жодної художньої цінності, окрім віх і стовпів окупованого простору.

Це гальмує втілення в практику **паритетного** захисту і людини, і нації як актуального системно-функціонального чинника повернення ослаблених загарбниками народів додому, до своїх духовних праджерел та формування на його, не своїй — землі середовище спроможних умов, необхідних для відтворення і розвитку національно свідомих громадян в Україні, з одного боку. З іншого, — сприйняття сильними світу сього **соціогуманістичної** парадигми захисту ослаблених націй як духовно-інтелектуальний і моральний імператив XXI, який вимагає нового підходу не лише до модернізації економіки, а і проведення широкої структурної політики задля ренаціоналізації та рекультрегіоналізації уярмлених, аби зберегти їхні національні ідентичності від подальшого зодноріднення як глобалізацією, так і різними методами посттоталітарного реваншизму, зокрема **інформаційного імперіалізму**. Хіба не є сучасним кочубейством імплементація в Україні, в т. ч. і одержавленою церквою, приміром, ідеології «русского мира», деколи суголосною зі завданням Митного союзу: реанімувати колишній єдиний інформаційний, економічний та інший імперський простір? Хіба це, своєю чергою, не є невидимим важелем недопущення державницького усамостійнення України, її духовно-культурного, мовного, релігійного відродження, відновлення принципів нового соціогуманістичного типу мислення, структуризації нації, її цінностей поза імперськими інститутами — інформаційними, економічними, політичними, військовими тощо?

Характерною ознакою інноваційного, інформаційного суспільства, удосконалення державної структурної політики шляхом застосування широкої палітри форм модернізації регіональних підсистем та надання їм нової якості є, безумовно, генерування знань, інформації, нових інноваційних проектів, наукових здобутків і суспільних цінностей щодо збереження етнічної, культурної, промислової та іншої ідентичності. За таких умов в суспільстві статус пріоритетності набуває **ключове** стратегічне завдання: виробляти конкурентоспроможний продукт у вигляді нових концептуальних підходів та парадигм суспільного розвитку, технологій, відкриттів і винаходів, товарів і послуг, оригінальних методик та ноу-хау в підприємництві, політиці, культурі, медицині, водночас зберігаючи традиції нації. За цих обставин найраціональнішим можна вважати **комплексний** підхід до оцінки інформаційних потоків, рівня власних інновацій для творення **постіндустріальної** наукомісткої економіки як з економічних, так і з соціальних позицій. На творення такої економіки дивімося як з точки зору семантики і семіотики знання, інформації для сьогодення, так і прогнозованого зростання їх ролі для майбутнього розвитку, впливу на суспільство, його соціально-економічний розвиток; на підвищення духовних якостей людей, поглиблення їхньої освіти, досягнення якісно нових наукових здобутків і глибин пізнання, соціалізації прогресивних ідей, соціогуманістичних ідеологій, національних ідеалів та інших неекономічних чинників. Беззаперечно, що Євромайдан як система **цінностей** не тільки підняв рейтинг таких чинників, а і затребував нового осмислення «братських асигнацій без асиміляцій», проведення **якісних** суспільних змін, показав і показуватиме далі місце в **історії** феномену згуртованості, соборності, самоорганізованості та інших ментальних рис українства, які зберегли споконвік притаманну йому європейськість та загальнолюдську культуру.

Однак, це не означає, що Україні не потрібен **Фонд Соборності**, який би поповнювався за рахунок, скажімо, повернення коштів, гуманізованих

щодо джерел їхнього нагромадження і вивезення, та повернутих із офшорних зон українському народові для структуризації його господарки, підвищення рівня життя, освіти, науки, культури тощо [5]. Допоки Україна не зрозуміє нову європейську інтеграційну цінність цього Фонду, доти їй не осягнути роль в ЄС Фонду згуртованості та інших Структурних Фондів. Лише з урахуванням широкої соціогуманістичної основи генерування нових знань для національної безпеки і консолідації суспільства можна належно оцінити рух на **випередження**, на опрацювання власної моделі інноваційного розвитку, використання інтелекту нації, збереження сприятливого середовища для її етно- і елітогенезису. Будь-яке перейняття чужого досвіду, навіть передового, — це вже заздалегідь самоприречення на застарілу інформацію. Лише генерування власної інтелектуальної власності може гарантувати наукову новизну інформації, власник якої при передачі іншому суб'єкту господарювання ніколи і ніде її не позбавляється. Тому в кожному випадку інтеграції, модернізації чи структурної політики важливо не лише позбутися статусу країни «периферійної», споживача вторинної інформації, продуцентом якої є сильні світу сього, а й визначитися, як вирватися з тенет глобалізованої економіки і не стати «тяглом в поїздах їх бистроїздних», водночас, звільнитися від асиміляційних постімперських удавок і реваншистських претензій. Які внести **корективи**, аби, врешті-решт, не довести українську справу до втрати інтелектуального капіталу нації, її ідентичності, що більше — державної самостійності [20].

Тому, коли йдеться про аксіологію вибору інтеграційного вектора, його соціогуманістичне навантаження, то конче потрібно задуматися не тільки над ринком Європейського Союзу, що в 12 разів більший від Митного, а і над державотворчою **філософією** двох світів — європейського та азійського; над цінностями, що там панують, над добробутом життя-буття, який досягли в цих союзах, проаналізувати інвестиційний клімат, що там домінує: інтелект чи експлуатація вичерпних природних ресурсів. Де краща система правосуддя, що там зі захистом людини і нації, з якістю освіти, науки і високотехнологічного виробництва, з викоріненням корупції, який рівень незалежності і демократичності судової системи, що з правами соціального захисту, збереженням національної ідентичності, відновленням правдивої історичної пам'яті, генофонду нації, демографічними і міграційними процесами. Аналіз позитивів і негативів вкрай потрібен, аби, нарешті, визначитися з майбутнім вільним розвитком українського народу в справді вільному світовому співтоваристві, де панує правдива інформація, та усвідомити, головне, що логічне повернення України в Європу є процесом природним, етнічно органічним та адекватним історичній справедливості.

Під час проведення структурної політики чи модернізації як робочого інструментарію реалізації цієї політики, насамперед, пам'ятаймо, що вибір між розвиненою демократичною Європою і сировинною Євразією перманентно продовжується. І на цей час потрібен прозорий моніторинг для нас як нації, що приречена жити на межі розвиненого європейського і сировинного євразійського економічного просторів, католицького і православного культурного світу, різних військових блоків. У цьому сенсі дух референдуму 1 грудня 1991 року — вічний наш супутник, важкий як саме життя, але екзистенційно необхідний як щоденна дорожня аксіологічна карта в духовно-інтелектуальному, ідеологічному напрямі розвитку для розширеного відтворення спільноти як ковітально структуризованої. Вектор вибору є індикатором модерної **націоструктурності** соціуму, його готовності та спроможності створити позитивне середовище, а відтак національний інформаційний простір як соборної потуги (потенціалу) вирватися на передові позиції науково-технічного, соціально-економічного, зрештою цивілізаційного прогресу, зберігши вітчизняний, ексклюзивний доробок багатьох поколінь корінного народу для себе та світової культурної мозаїки. Це нагальна і серйозна потреба зрозуміти феномен концепту духовно-інформаційної мобільності (ДІМ) нації в контексті підсилення органічності передач наступним поколінням цілого комплексу трансфертів не тільки як сеєчасних економічних вигод, а і насушних та довгострокових потреб не втратити свою самобутність, відрубність власної культури, своє національне «Я» [20].

Аби не поповнити лави аутсайдерів світового прогресу, слід постійно модернізувати промисловість, водночас самовіддано працювати над поліпшенням моделі націоструктурності, духовно-інтелектуального забезпечення національного державотворення, орі-

єнтуючись на соціогуманістичні пріоритети і методи прориву інших країн на передові позиції цивілізаційного світу. Структурна політика наближає до європейських стандартів не тільки через гуртування, активізацію та інтелектуалізацію спільноти, а і застосування інструментарію структуралізму та неоінстуціоналізму як методологій гуманітарних світових теорій, які розвинулись в світі за нас тримання нас в інформаційному імперському ізоляціонізмі. Особливо свободою думки належить скористатися посттоталітарним країнам в період переходу до розбудови своїх національних постіндустріальної економіки, де домінуватиме строге правове дотримання соціогуманістичних пріоритетів в загальнонаціональних типах метального мислення людей, моделей їх поведінки, цінностей та орієнтацій. Хибно думати, що збудуємо ефективну державу, залишивши великі резерви її ефективності в нерозкритому блоці неекономічних чинників, які здатні вплинути на потрібні глибокі суспільні зміни, особливо на рівні ментальності нації. Щоб бути гідними патріотичних діянь подвижників національної ідеї, що відійшли від нас, конче потрібно, здавалось б, побороти елементарне: безпорядок, корупцію, злодійство, мімікрію та підступне зрадництво живих. Проте, недооцінка та ігнорування хоча б одного із неекономічних факторів призводить до гальмування структурної політики у цілому на будь-якому інституційному рівні. Це вкрай важливо усвідомити у час творення держави для ще недостатньо сконсолідованої нації та об'єднання її у державі, яка щойно розбудовується і удосконалюється за умов, погодьмося, далеких від соціогуманістичних і сприятливих.

Попри те, вже нині очевидно, що продуктивний концепт майбуття України не в ентропії (невизначеності спільноти, хаосі, безпорядку, маргіналізації та її креолізації), а в негентропії, тобто в **гармонізації:** а) національних інтересів та загальновизнаних фундаментальних принципів свободи, соціального і економічного добробуту, захисту прав і людини, і нації; б) неоліберальної (в центрі — людина, вільна ринкова економіка) і націоналістичної (акцент на розвиток нації, патріотичної любові до неї) ідеологій. Націоналістичної ідеології в Довженківському розумінні: якщо націоналізм — це любов до Батьківщини, то я — націоналіст, а не як ідеології **поневоленого** народу та кровавої боротьби за волю. Шлях досягнення мети один: на основі гармонійного поєднання цих чи дотичних до них ідеологій створити нову парадигму суспільного розвитку — **соціогуманістичну**, яка комплексно і паритетно захищала б людину і націю як когнітивно необхідне мовно-інформаційне, звукове, візуальне, водночас природно-ексклюзивне середовище (тло, а відтак простір), де можна було б зберегти та всебічно, системно розвивати свою національну ідентичність, ментальність, культуру, промисловість, народні промисли, торгівлю і та інші сфери трудової діяльності в умовах глобалізації. Саме ідеологія паралельного **зростання загальнолюдського** і **розвиток унікальності національного** сприйматиметься у світі як інтеграційна і нею важко зловмисно спекулювати як агресивно-радикальною чи націоналістичною. Саме творення всеукраїнської громадської організації «Майдан» має спиратися на інтеграційні теорії та правові конституційні норми.

Зрозуміло, що модернізація в системі структурної політики має працювати на підвищення **суб'єктності** України, підвищення **конкурентоспроможності** її економіки. Проте, вкрай важливо, щоби ринкові перетворення не набули суто технічних, регіональних домінант та ухилів, не служили відомим більшовицько-пропагандистським інструментарієм «болтології» нових політиканів, а відповідали загальнонаціональним цінностям, соціогуманістичним потребам духовного відтворення націй, захищали людину від подальшого національного **знеособлення**, нищення інтелекту, питомої мови як Логосу. Водночас захистили корінний (титульний) український народ від **знеодержавлення**, адже його свідомість, історичну пам'ять впродовж тривалого періоду окупанти жорстоко «зачистили» від бажань стати Державною Нацією. Тому питання далі відкрите (і не лише для України): встануть та, головне, чи витримають реформаторський курс в умовах глобалізації новонароджені держави без нової філософії і міжнародної допомоги ослабленим, без підтримки живильної сили **ренесансу** буття їх національного середовища і простору, потенціалу еліт, культурних традицій тощо? Адже культура, мова, етнографія, релігія, історична свідомість — це не лише основні ознаки нації, а в поєднанні з сучасними інноваційними технологіями, економікою знань, структурою відповідних сучасних інституцій — життєво необ-

хідний атрибут її розвитку, збереження ідентичності, конкурентності, врешті-решт, ковітальності, колективного державного мислення та повернення до розвинених європейських народів.

Це, своєю чергою, уможливило б провести заходи рекультрегіоналізації, тобто **рекультивувати** у потолочених територіях (регіонах) ті духовно-культурні цінності нації, знищення яких ще не досягнуло критичної точки. Що більше, відсутність належного міжнародного правового забезпечення соціогуманістичної візії, байдужість Заходу не сприяють внутрішньому об'єднанню національно-патріотичних сил в Україні (ні у інших пострадянських країнах), не мобілізують їх для будівництва національних держав. А, навпаки, сприяють інфільтрації постімперських проектів, які знекровлюють справді національно-патріотичні сили в боротьбі з різними, часто підставними, засланими націоналістами, комуністами та іншими провокаторами так званої керованої демократії та інтелектуального антиукраїнізму. Соціогуманістична ідеологія державотворення відсутня, урядова структура на рівні віце-прем'єра України з гуманітарних питань духовно-інтелектуальним забезпеченням державотворчих процесів не займається.

Водночас, ми, українці, етно-лінгво-інтелектоцидна, ослаблена імперіями нація. Тому нам вкрай потрібні не лише нові знання, передова наука, авангардні технології, зокрема літако-ракетобудування, а і національна модерна духовно-інтелектуальна ідеологія як суспільно-інформаційна **мембрана**, що сприятиме підвищенню **імунітету** (опірності) людини і нації проти денаціоналізації та дезінтеграції, а відтак десоборнізації та інформаційного поглинання країни взагалі. Етнічна герметичність нації, її духовно-інтелектуальних еліт як основного продуцента нових ідей, передових знань, інноваційних проектів, — підсилюють середовище спроможність народу в його історичному та стратегічному рухові до вершин цивілізаційного поступу, підвищують конкурентоспроможність країни та сприяють уникненню точки неповернення до первнів українськості.

У гармонії сталості та стратегії тяглості розвитку України, власне, адекватність наших сьогоднішніх дій щодо реалізації соціогуманістичних імперативів буття нації, її державницької ідеї та раціональності вибору вектора інтеграції. А без цього знову пануватимуть «желудкові ідеї» [21]. І все українське життя буде «вивернене з своїх нормальних умов, історично і географічно сформованої колії й викинено на великоруський ґрунт, на поток і розграблення» замість збереження «тяглості при вічному поступі вперед» [10]. Щоб не проїдати чи розкрадати позичені кошти, зберегти і зміцнити тяглість розвитку для прийдешніх, збагатити їх духовно-інтелектуальними і матеріальними трансферами для майбутнього, потрібно нацією синергійно задіяти не лише твердо усвідомлений комплекс сучасних економічних і неекономічних факторів, а і зробити це на засадах нової соціогуманістичної парадигми видозмін України як новітньої держави — Соборної, Української, гідної і Людини, і Нації — з європейським вектором руху до світових цивілізаційних смислів. Українству слід затямити: кредити спадкоємців колишньої імперії ніколи, нікого і ніде не повинні відволікати не тільки від важкої щоденної праці, в т. ч. і над стандартами Євросоюзу, а і від розуміння того, що ідеї Митного союзу чи «Русского мира» — саме нині найдальші від цих смислів. Рівно ж — і від фундаментальної моральної основи соціогуманістичного імперативу XXI тисячоліття — зберегти українськість як низку сутностей національної ідентичності, тобто сприяти комплексному розвитку древнього народу як модерного та європейського. У цьому візія і місія національної ідеї, її сприйняття українством як самодостатньої цінності, досягнути котру воно зможе лише через щоденну самовіддану працю, соціогуманістичні прояви своєї національної гідності, власної тяглості розвитку та загальнолюдської сутності.

1. Великий тлумачний словник сучасної української мови. — К. ; Ірпінь : Перун, 2009. — 1736 с.
2. *Вовканич С.Й.* Модернізація економіки як творення суспільного коду єдності України / С.Й. Вовканич, С.Л. Шульц. — Харків : Социальная экономика, 2011. — № 2. — С. 21—43.
3. *Вовканич Степан.* Соціогуманістична парадигма буття — матриця національної ідеї України XX1 сторіччя / С.Й. Вовканич. — Львів : Інститут соціогуманітарних проблем людини, 2012. — № 6. — С. 7—50.
4. *Вовканич С.Й.* Аксіологія вибору вектора інтеграції України / С.Й. Вовканич. — Львів : ІРД НАН України, 2013. — 36 с.
5. *Вовканич Степан.* Якби ми вчилися соборності... / Степан Вовканич // День. — 2013. — № 162 (4045). — 11 вересня.
6. *Геец В.М.* Социально-экономические трансформации при переходе к экономике знаний / В.М. Геец //

Материалы конф. «Социально-экономические проблемы информационного общества». — Сумы : Университетская книга, 2005. — С. 13—16.
7. *Геєць В.М.* Стратегічні виклики XXI століття суспільству та економіці України : в 3 т. / В.М. Геєць. — К. : Фелікс, 2007.
8. *Гейзет Ханс-Юрген.* Будущее Украины — европейское / Ханс-Юрген Гейзет // Дзеркало тижня. — 2010. — № 6—7 (786—787). — С. 3.
9. *Грищенко Л.* Методологічні основи модернізації України / Л. Грищенко // Економіка України. — 2011. — № 1, 2.
10. *Грушевський М.С.* З нашого культурного життя / М.С. Грушевський // Грушевський М.С. Твори : у 50 т. — Т. 2. Суспільно-політичні твори (1907—1914). — Львів, 2002. — С. 306—317.
11. *Єрохін С.А.* Структурна трансформація національної економіки (теоретико-методологічний аспект) / С.А. Єрохін. — К. : Світ Знань, 2002, — 528 с.
12. *Михайловська О.В.* Синергетична парадигма розвитку світової економіки / О.В. Михайловська. — Чернівці : Місто, 2012. — 265 с.
13. *Норт Д.* Інституції, інституційна зміна та функціонування економіки / Д. Норт ; пер. з англ. І. Дзюб. — К. : Основи, 2000. — 198 с.
14. О комплексе мер по вовлечению Украины в евразийские интеграционные процессы / Дзеркало тижня. — 2013. — № 29. — 17 серпня.
15. *Пасхавер О.* «Коли держава неефективна, економіка залежить від неекономічних факторів» / Олександр Пасхавер // День. — 2013. — № 120—121 (4003—4004). — С. 2.
16. *Писаренко С.* Організаційно-економічний механізм формування та реалізації регіональної політики Європейського Союзу / Світлана Писаренко. — Львів : ІРД НАН України, 2009. — 152 с.
17. *Поручник А.М.* Європейська інтеграційна політика / А.М. Поручник, В.І. Чужиков, Д.О. Ільницький та ін. — К. : КНЕУ, 2010. — 451 с.
18. *Скворцов І.Б.* Диверсифікація діяльності підприємств як засіб антикризового управління / І.Б. Скворцов, О.О. Цогла // Зб. наук.-техн. праць НЛТУ України. — 2010. — № 20.— С. 261—271.
19. *Субетто А.И.* Ценности в системе общественного интеллекта. «Ценноссная война» и защита ценностной самоидентификации российской цивилизации / А.И. Субетто. — Харків : Социальная экономика, 2010. — № 3. — С. 93—96.
20. Українська Національна Ідея як духовно-інтелектуальний код соборності народу: етнічний, інтеграційний та цивілізаційний вектори : матеріали круглого столу / за ред. В.С. Кравціва. — Львів : ІРД НАН України, 2011. — 62 с.
21. *Франко І.* Поза межами можливого / І. Франко // І. Франко. Вибрані твори : у 50 т. — Т. 45. — К. : Наукова думка, 1986. — С. 277—284.
22. *Vovkanych Stepan.* Can We Survive without the National Idea? Spring — Winter / *Stepan Vovkanych* // The Ukrainian Quarterty. — 2012. — № 3—4. — P. 47—58.

Stepan Vovkanych

ON COMMUNAL TRANSFORMATIONS UNDER CONDITIONS OF GLOBALIZATION: SOCIO-HUMANITARIAN IMPERATIVES, NON-ECONOMIC FACTORS AND PRIORITIES OF EUROPEAN INTEGRATION

In the article based upon axiological approach to a spectre of vectors for Ukraine's forthcoming break-through toward leading civilized positions have been presented some results of study in socio-humanitarian imperatives, non-economic factors and eurointegrative priorities under the context of global challenges and communal transformations.

Keywords: modernization and structural policy, socio-humanitarian notion of development and conciliarism of Ukraine, non-economic factors, Ukrainian national idea, sources and motive forces of public transformations.

Степан Вовканыч

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: СОЦИОГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ИМПЕРАТИВЫ, ВНЕЭКОНОМИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ И ЕВРОИНТЕГРАЦИОННЫЕ ПРИОРИТЕТЫ

На основе аксиологического (ценностного) подхода к выбору вектора прорыва Украины на ведущие цивилизационные позиции впервые сделана попытка комплексного определения социогуманитарных императивов, внеэкономических факторов и евроинтеграционных приоритетов в контексте общественных трансформаций и глобализационных вызовов.

Ключевые слова: модернизация и структурная политика, социогуманитарная концепция развития и соборность Украины, внеэкономические факторы, украинская национальная идея, истоки и движущие силы общественных трансформаций.



Роман ЧМЕЛИК

ПОНЯТТЯ «ПОГРАНИЧЧЯ» В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКИХ І ПОЛЬСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ЕТНІЧНИХ ТЕРИТОРІЙ

Здійснюється аналіз функціонування поняття «пограниччя» в українській та польській довідковій та науковій літературі. Також розглядаються питання використання в етнологічній науці суміжних термінів «кордон», «прикордонна смуга» і «прикордонна зона» в контексті дослідження пограниччя як суспільного явища на стику етнічних територій.

Ключові слова: пограниччя, кордон, прикордонна зона, прикордонна смуга, етнічна територія.

Науковий інтерес до вивчення кордонів, прикордонних територій і, загалом, пограниччя у країнах Центрально-Східної Європи посилився після розвалу соціалістичного табору і розпаду Радянського Союзу. На початку 90-х рр. XX століття у цій частині континенту утворилися незалежні держави і відповідно актуальним стає питання формування міжнародних відносин на якісно новій основі. Суспільства країн цього регіону починають критично осмислювати існуючу ситуацію із державними кордонами, що дісталися у спадок після Другої світової війни. Розуміння їх непорушності і прагнення до максимальної відкритості та доступності пограничних територій притягували спеціальну увагу широкого загалу по обидва боки границі. Після десятків років заборон з'явилася можливість відвідати рідних і поховання близьких, спробувати покращити своє економічне становище заробітками у сусідній державі — це лише невеликий перелік мотивів, що спонукав людей до перетину кордону. Водночас для науковців відкрилися нові можливості та виникла необхідність наукового дослідження цих теренів та місцевого населення з огляду на поглиблення знань про свою територію, природу, історію, культуру тощо.

Дослідження польського етнічного пограниччя почали активно розвиватися у дев'яностих роках XX століття і мали вони міждисциплінарний характер. Здебільшого ними займалося кілька провідних наукових осередків: опольський, цешинський, краківський, варшавський, лодзький, білостоцький і вроцлавський [22, s. 55], в той час як українські студії етнічного пограниччя почали активізуватися на початку XXI століття. Щоправда, львівський осередок у 80—90-х рр. XX століття проводив комплексні історико-етнографічні дослідження пограничних етнографічних районів України, наприклад Бойківщини, Гуцульщини чи Полісся. Проте в той час здебільшого використовувалася методика регіонального вивчення народної традиційної української матеріальної та духовної культури, але поза увагою залишилися пограничні кроскультурні явища в контексті співжиття сусідніх етносів. Тому питання про опрацювання понятійно-термінологічного апарату «пограничних студій» в українській етнології чи соціології до останнього часу не було актуальним. З цього огляду польські дослідники мають значно більший досвід і повніші напрацювання щодо сучасного розу-

міння і розкриття універсального характеру пограниччя як суспільного явища. За твердженням професора Романа Кирчіва, особливість функціонування нового смислового семантичного навантаження цього поняття як духовного, культурного суміжжя у сучасній польській гуманітарній науці стало поштовхом для його поширення на східнослов'янському науковому терені [5, с. 594].

Поняття «пограниччя» тісно пов'язане із поняттям «границя» і, на думку сучасного польського дослідника Ґжеґожа Бабінського, вони перебувають у складних відносинах подібності та опозиції. Подібність їх проявляється не тільки в етимологічному сенсі, але й в емпіричній реальності. Пограниччя, у їх просторовому розумінні, завжди утворювалися довкола границь, а часом самі виступали до певної міри кордонами. Проте найчастіше міждержавні границі виникали на вже існуючих культурних чи етнічних пограниччях, які функціонували раніше в спосіб природний і неформальний. Границя означає кінець чиєїсь влади, юрисдикції, власності тощо. Натомість, пограниччя по своїй природі є певним запереченням чи, можливо, викликом для кордонів. Останні встановлюють для того, щоб розділити, а перші, за своєю природою, — єднають, оскільки містять елементи щонайменше двох культур. Границя — це порядок встановлений, пограниччя — природний, спонтанний визначник поширення культур, етносів, часом ідей чи системи цінностей [21, s. 42].

Оскільки термін і поняття «пограниччя» з'явилися як похідні від слова «границя», то для повноти аналізу доцільно на початку навести визначення останнього у довідковій літературі. Сучасний «Етимологічний словник української мови» подає дуже лаконічну дефініцію, яка окреслюється одним словом: «Границя — кордон» [2, с. 584]. У його наступному томі знаходимо також скупе пояснення «Кордон — межа, рубіж» [3, с. 14]. Практично аналогічну інформацію подає десятитомний «Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.)», пояснюючи термін «границя» через два інших, одне з яких є простим повторенням — «граница, рубеж» [10, с. 385]. У «Новому тлумачному словнику української мови» гасло «границя» взагалі відсутнє, натомість цей термін вживається як синонім поняття «кордон» — «межа, що розділяє території держав; границя, рубіж» [7, с. 330]. Наведені цитати дають підставу стверджувати, що основним семантичним навантаженням слова «границя» є його однозначне, лінійне трактування в сенсі державного кордону, і лише інколи подається його ширше значення як поняття, яке стосується обмеження чи окреслення чогось. Подібну ситуацію із відсутністю гасла «границя» спостерігаємо в Українській радянській енциклопедії. Натомість гасло «кордон», незважаючи на повніше розкриття, семантично окреслюється лише однією дефініцією: «Кордон (франц. cordon — шнур, мотузка). Кордон державний — лінія, що встановлює межі сухопутної і водної території держави, її повітряного простору» [18, с. 398].

Одну з перших спроб ширшого осмислення термінів «границя» і «кордон» із зазначенням їх семантичних варіантів, хоча також синонімічних, знаходимо в академічному «Словнику української мови»: «Границя — 1. Лінія, що розділяє які-небудь території; смуга поділу. // Лінія, яка відділяє територію одної держави від території іншої або води суміжних держав; кордон» [14, с. 156] і «Кордон — 1. Межа, що розділяє території держав. // Межа між чим небудь. 2. *рідко* Прикордонна або інша військова сторожа» [15, с. 286]. Загалом можна стверджувати, що довший час в українській науці зазначені терміни не розглядалися і не використовувалися як категорії чи явище, що мають полісемантичну основу.

Аналіз поняття «пограниччя» також пропонуємо розпочати із дефініцій, які знаходимо у довідковій літературі, а вже пізніше прослідкувати їх функціонування у наукових виданнях. Відразу необхідно зазначити, що в декотрих українських енциклопедіях і словниках слова «пограниччя», «прикордоння», «порубіжжя» просто відсутні. Наприклад, їх не знаходимо у чотиритомному «Словарю української мови», упорядкованому Б. Грінченком на початку XX століття [13] чи виданій в його останній чверті «Українській радянській енциклопедії» [19]. В «Етимологічному словнику української мови» слова «пограниччя», «приграниччя» подано як похідні у гаслі «границя» і їх зміст розкрито досить лаконічно — «місце вздовж кордону» [2, с. 584]. Водночас слово «прикордоння» знаходимо у гаслі «кордон» і воно значить «тери-

торію, розташовану біля кордону, вздовж кордону» [3, с. 14]. Як бачимо, запропонована семантика цих термінів майже ідентична і їх вповні можна використовувати як синоніми. У сьомому томі «Словника української мови» подано терміни «прикордоння — територія, розташована біля кордону», «прикордонний — розташований біля кордону, вздовж кордону» і «прикордонна смуга — призначена для охорони кордону» [16, с. 643]. Там же знаходимо слово «порубіжний» і дуже просте пояснення до нього у вигляді синоніма — «прикордонний» [16, с. 293]. Виданий у 2001 році «Новий тлумачний словник української мови» у чотирьох томах також подає дуже коротеньке визначення терміна: «пограниччя — місцевість біля кордону» і відразу пропонує пояснення прикметника «пограничний» — «який межує з чим-небудь; суміжний, прилеглий» [8, с. 486]. Зауважимо, що дефініція похідного прикметника подана у більш універсальному значенні, ніж базовий іменник. Наведені приклади дуже простого і прямолінійного трактування цього широкого і багатозначного поняття в основних українських енциклопедичних та словникових виданнях наочно ілюструють недостатню його контекстуалізацію у вітчизняних суспільних науках.

Найповніше розкрито зміст поняття «pogranicze» польською мовою у академічному «Польсько-українському словнику», який подає три варіанти його можливого перекладу на українську. Перше, це пряме значення «пограниччя, прикордоння» і переносне «на рубежі, на межі, на грані, на зламі»; друге, «окраїна» країни чи області; третє, «околиця, окраїна» села чи міста [10, с. 234]. Для порівняння наведемо приклади тлумачення слова «пограниччя» у польській довідковій літературі. Один із словників польської мови ще на початку XX століття характеризував це поняття як місце поблизу кордону, окраїни, берег [23, s. 468]. Натомість у сучасних польських словникових виданнях, за твердженням українського вченого Романа Кирчіва, «переносне значення слова «pogranicze» набирає істотного смислового розширення і модифікації». Окрім терену поблизу кордону, воно ще значить «і період, стан чи простір, в якому межують зі собою дві культури, епохи і тому подібне» чи «стик наближених сфер, царин». Таким чином, «це друге значення однаково співвідноситься як із географічним простором, так і культурним і часовим» [5, с. 594].

Своєрідно представлено слово «пограничье» в словнику російської мови під авторством С.І. Ожегова, де воно означає «пограничная полоса, зона» [12, с. 529]. З цього огляду вважаємо за доцільне розглянути функціонування термінів «прикордонна смуга» чи «прикордонна зона» в довідковій літературі.

Кардинально відмінну картину у порівнянні з наведеним аналізом терміна «кордон» спостерігаємо із визначенням юридичних термінів, що стосуються окреслення «прикордонної смуги» чи «прикордонної зони», які мають безпосереднє відношення до державного кордону. Наприклад, в «Українській радянській енциклопедії» знаходимо досить детальне визначення терміна «прикордонна смуга» — «в СРСР частина *прикордонної зони*, що безпосередньо прилягає до *кордону державного* з іншими країнами і в якій встановлено певний режим відповідно до Положення про охорону державного кордону, затвердженого Указом Президії Верховної Ради СРСР від 5.VIII.1960 (зі змінами від 10. VI.1971). Ширина П. с. — до 2 км від лінії державного кордону на суші або від берегів прикордонних рік чи озер. В'їзд і проживання в П. с. допускається лише з дозволу *прикордонних військ*. Контроль за пропискою й проживанням, виконанням усіх видів робіт (лісозаготівля, випас худоби, водокористування тощо) покладено також на прикордонні війська» [19, с. 86]. У тому ж виданні розкривається ще один більш широкий (в значенні його просторово-територіального окреслення) термін «прикордонна зона» — «в СРСР територія районів, міст, сільських або селищних Рад народних депутатів, що прилягають до *кордону державного*. До П. з., там, де її встановлено, включають також територіальні й внутр. морські води СРСР і рад. частину вод прикордонних річок і озер. П. з. за Положенням про охорону держ. кордону СРСР, затвердженим Указом Президії Верховної Ради СРСР від 5.VIII.1960 (зі змінами від 10.VI.1971), встановлює Рада Міністрів СРСР або за її дорученням Ради Міністрів союзних і авт. республік. В'їзд на тер. П. з. особам, які не мають там постійного *місця проживання*, без дозволу органів внутр. справ заборонено» [19, с. 86]. Таким

чином, зустрічаємося із широким і детальним описами конкретних термінів, які дають досить вичерпну і точну інформацію про їх юридичний, військових і політичний зміст згідно з чинним законодавством Радянського Союзу. Виглядає, що маємо справу із докладним перенесенням у довідкову літературу визначень, запозичених із законодавчих документів, семантична спрямованість яких акцентується на певних заборонах чи обмеженнях вільного пересування громадян. Вони практично не розглядаються в контексті категорії «прикордоння» як синоніму досить широкого, загального поняття «пограниччя».

Оскільки українсько-польський кордон до 1991 року функціонував як радянсько-польський кордон, то доцільно звернути увагу на дефініцію прикордонної смуги в «Большой советской энциклопедии»: «Пограничная полоса — часть территории, прилегающая к государственной границе. Ширина сухопутной П. п. в СССР: 4 м, 500 м, 7,5 км и 22 км от линии государственных границ, ширина морской П. п. — 7,5 км и 22 км. Каждое государство устанавливает свои границы с соответствующими международными нормами. В пределах П. п. действуют особые правила, регулирующее работу и права органов пограничной охраны по обеспечению неприкосновенности границ и борьбе с их нарушителями, по политич. охране границ и борьбе с контрабандой, поддержанию общественного порядка, по защите пограничного населения от вооруженных нападений и охране от расхищения водных богатств в пределах морской полосы. П. п. в СССР устанавливается Советом Министров СССР» [1, с. 366]. Можна зауважити, що українська версія є спрощеним варіантом, похідною від російської, яка вирізняється докладнішою цифровою деталізацією і більшою насиченістю «залякуючої» мілітарної термінології.

Сучасний електронний «Словник законодавчих термінів» так окреслює поняття «прикордонна зона» — «зона місцевості завширшки не більш ніж 30 кілометрів від кордону. Одиниці адміністративного поділу, які можуть бути визнані прикордонною зоною, визначають держави у двосторонніх угодах» [28]. Угода між Кабінетом Міністрів України та Урядом Республіки Польща про правила місцевого прикордонного руху (ст. 2) від 28 березня 2008 року дещо конкретизує поняття прикордонної зони на кордоні цих двох держав — це «територія адміністративних одиниць держав Договірних Сторін, наведених у Додатку 1 до цієї Угоди, яка не перевищує 30 кілометрів від спільного кордону; якщо частина такої адміністративної одиниці лежить на відстані між 30 та 50 кілометром від лінії кордону, то вона тим не менш визнається частиною прикордонної зони» [28].

Інше електронне джерело за авторством В.О. Антонова подає наступне означення прикордонної зони — це «прилегла до держ. кордону певна частина тер. даної д-ви, в межах якої запроваджується спец. правовий режим. В Україні визначався Законом «Про державний кордон України» (1991). Ним було встановлено порядок в'їзду, проживання, переміщення осіб у П. з., користування її землями, надрами, водами, лісами та ін. природ. ресурсами, проведення у ній відповід. робіт тощо. Ця зона встановлюється, як правило, в межах адм.-тер. одиниць (району, міста, сільс. чи селищ, ради), які прилягають до держ. кордону. В'їзд до П. з. особам, які там постійно не проживають, без дозволу відповід. органів заборонявся, за винятком випадків, передбачених зак-вом. Тепер замість терміна «прикордонна зона» вживається термін «прикордонний район» [27].

Вважаємо за необхідне подавати повністю цитати, оскільки вони дають нам можливість виразно зрозуміти і окреслити понятійно-термінологічний апарат досліджуваних категорій і явищ та відчути їх політико-правовий контекст, що безпосередньо впливав на формування етнокультурної складової пограниччя і ментальності його мешканців. Вищенаведені дефініції загалом дуже схожі за своїм значенням і відрізняються хіба що цифровими показниками. Усі вони підкреслюють особливий статус територій вздовж кордону, перебування в межах яких регламентовалося чиним законодавством. Тобто основний акцент у Радянському Союзі та сучасній Україні робиться на спеціальному (обмежувальному і заборонному) правовому режимі прикордонної смуги і зони.

Для порівняння варто навести приклад з польської версії «Вікіпедії», яка окреслює прикордонну зону як територію сільських громад, що приглягає до державного кордону. У випадку, якщо ширина прикордонної зони таким чином не сягає 15 км, то до цієї зони включають також територію безпосередніх сусідніх громад. Лінію прикордонної зони визначає Го-

ловний комендант прикордонних військ [29]. Звертає на себе увагу відсутність будь-яких згадок про спеціальні правові статуси цієї території та значно нижчий ранг державної установи чи, навіть, особи, яка відповідає за визначення її меж, у порівняні з українським аналогом. В подальших дослідженнях детальніше простежимо, як ця різниця вплинула на інваріантність ставлення до кордону місцевого населення по обидві його сторони та прибулих ззовні осіб, формування особливого соціопсихологічного типу людей пограниччя в колишньому Радянському Союзі, які в прямому і переносному значенні жили і постійно перебували у «пограничній ситуації». За визначенням, поданим у «Філософському словнику» — це «термін у філософії екзистенціалізму, яким позначають незвичайні психологічні стани людини, що вимагають від неї напруження всіх сил... Термін запровадив К. Ясперс. Найчастіше він називає такі П. с.: випадок, провину, страждання і, нарешті, смерть, що цілком обезсмислює життя» [20, с. 498]. Проведені польові дослідження дають підстави стверджувати, що для мешканців прикордонної зони звичними були постійні відчуття страху, приниження, провини, оскільки вони жили в атмосфері загальної недовіри і підозрілості, а поза власним помешканням фактично перебували під цілодобовим тотальним наглядом.

Як і частина друкованої української інформаційної літератури, україномовний розділ електронної відкритої мережевої енциклопедії «Вікіпедія» станом на 12 грудня 2013 року не містить терміна «пограниччя». Натомість у польській версії знаходимо гасло «пограниччя» — це район (простір) близько границі, яка відділяє території, що відрізняються певними рисами. Найчастіше йдеться про державний кордон. На пограниччі можна спостерігати змішання певних рис з обох сусідніх територій. У І Речі Посполитій для окреслення східного пограниччя вживали термін «Креси», а в ІІ Речі Посполитій «Східні Креси», тобто воєводства, які знаходилися на схід від лінії Керзона [29]. Цей порівняльний приклад може служити доброю ілюстрацією загального стану досліджень пограниччя по обидві сторони українсько-польського кордону, тобто практичною їх відсутністю в Україні та значним доробком у Польщі.

Таким чином, наведені значення понять і термінів, які тією чи іншою мірою стосуються пограниччя, у довідковій літературі здебільшого характеризують його у просторовому вимірі. Філософські, соціологічні, етнологічні словники та енциклопедії взагалі не подають його як категорію суспільну, культурну, етнічну чи соціологічну. Це стосується як українських видань [6; 9], так і закордонних, наприклад, перекладеного польською мовою відомого оксфордського словника термінів зі соціології та суспільних наук [24] чи білоруської етнографічної енциклопедії [4].

Серед українських етнологів значну увагу вивченню етнокультурного пограниччя, зокрема окресленню його предметного поля і методологічних засад, приділив львівський професор Роман Кирчів. У своїх дослідженнях він зосереджується також на аналізі визначення терміна «пограниччя» у сучасній українській та польській довідковій і науковій літературі. Як уже зазначалось, вчений особливо наголошує на істотному розширенні смислу та модифікації переносного значення цього терміна у новітніх польських словникових виданнях, де воно співвідноситься не лише з географічним виміром, але й часовим і культурним. Дослідник акцентує увагу на словосполученнях «культурне пограниччя» і «етнокультурне пограниччя», які досі в українській етнології термінологічно не визначенні. Покликаючись на польського філолога-славіста Базиля Бялокозовіча, професор Кирчів подає узагальнене «тлумачення поняття «культурне пограниччя» як утворення, формації, що виникають на територіальному суміжжі, на стиках різних етносів й на ґрунті історичного процесу зв'язків, взаємодії і взаємовпливів їхніх культур, передусім на традиційному рівні. Властиво, ідеться про амальгаму культурних інтерференцій, що зумовлюються фізичним територіальним етнокультурним суміжжям двох і більше народів» [5, с. 595]. З наведеної цитати очевидні поєднання прямого (просторового) і переносного (культурологічного) значень терміна «пограниччя», спроба їх синтетичного застосування та пропозиція використання терміна «суміжжя» як синонімічного поняття. Використання у визначенні історичних, суспільних, політичних, культурологічних понять у контексті просторового виміру вказує на універсальний характер досліджуваного явища, що передбачає застосування міждисциплінарних підходів для його вивчення.

Дефініції поняття «пограниччя» знаходимо також в публікаціях українських і польських істориків та соціологів. Професор Сергій Троян, аналізуючи теоретичні концепції пограниччя в Україні, зазначає, що пограниччя є територією, де існують унікальні можливості обміну і культурної дифузії, а також розвитку різних форм співпраці його мешканців. Тут утворюється специфічний клімат, який сприяє як толерантності та сприйняттю культурних відмінностей, так і ворожості, конфліктам, антагонізмам. Також тут формуються різні виміри суспільної свідомості. Автор вирізняє просторовий і суспільно-культурний контексти пограниччя, а також звертає увагу на «атериторіальний» спосіб описування пограниччя [25, s. 53]. Вважаємо, що в цій науковій статті істотним є наголошення на амбівалентності пограниччя та контекстуалізації етноідентифікуючих факторів, які знаходяться в площині таких категорій як історична пам'ять і суспільна свідомість.

Український науковець Олексій Сухомлинов аналізує амбівалентність поняття пограниччя на прикладі поняття «Креси» і стверджує, що воно «є не стільки ім'ям власним, скільки загальним». Покликаючись на польську дослідницю К. Зиховську, автор пише: «Не заглиблюючись у деталі, дане поняття називає регіон, що не відповідає універсальності та виключений з неї» [17, с. 301]. У цьому випадку автор дає своє філософське розуміння пограниччя, яке сьогодні може розглядатися як суспільно-політичне, суспільне або культурно-мистецьке явище. Проте дослідник практично не приділяє уваги етнічній складовій та ролі міжетнічних контактів, які дуже часто становлять основу для специфічного розвитку різноманітних суспільно-політично-культурних процесів на цій території.

Польський науковець Анджей Садовскі пропонує виділити соціологію пограниччя в окрему субдисципліну і вирізняє три її основних аспекти: просторовий (територія, яка знаходиться при границі або далеко від центру), суспільно-культурний (суспільно-культурний контакт у певному просторі між двома або більше народами чи етнічними групами) і особисто-культурний (як місце формування нової людини і його культури) [21, с. 42—43]. У свою чергу, відомий дослідник українсько-польського пограниччя професор Ґжеґож Бабінський здійснює соціологічний аналіз національного чи, у ширшому розумінні, етнічного пограниччя у наступних вимірах: географічному, історичному, політичному, етнічному, суспільному та культурному [21, с. 43—47]. Необхідно зазначити, що запропонована дослідником методика і здійснений аналіз понятійно-термінологічного апарату вивчення пограниччя, зокрема польсько-українського, до сьогоднішнього дня залишаються одними з найбільш комплексних.

Професор Маґдалена Зовчак з Варшавського університету, підкреслюючи метафоричний і багатозначний характер категорії «пограниччя», визнає її більш придатною для аналізу сучасної культури, ніж категорію «ідентичності». Польська дослідниця також підтримує тезу професора Майкла Герцфелда з Гарвардського університету, що сучасна антропологія хоча й не виключає «етнічності» зі свого дослідницького поля, проте зараз є більше заангажована вивченням «погранич», і цитує його визначення цього поняття. За Герцфелдом, ним окреслюється певний фізичний простір, воно нав'язує до чогось, що знаходиться «поміж», зони контакту, території, в якій розрив неперервності стає трохи розмитим, не таким гострим [26, s. 50—51].

Здійснений аналіз функціонування поняття «пограниччя» та супутніх термінів у польській і українській довідковій та етнологічній літературі не претендує на вичерпність. Очевидно, що можна би було використати ширше коло етнологічних досліджень. Для повноти розкриття понятійно-термінологічного апарату цього міждисциплінарного явища також можна би було залучити ще й культурологічні та літературознавчі напрацювання. Проте вважаємо, що представлений матеріал є досить репрезентативним і відображає загальний стан речей. На його основі можна стверджувати, що у польській і українській довідковій літературі домінує однозначне і лінеарне тлумачення цього поняття. Натомість в історичній, соціологічній, етнологічній науковій літературі українські і польські дослідники відходять від виключно просторового його сприйняття, а застосовують більш універсальний, культурологічний підхід до його вивчення. Поняття «пограниччя» щораз частіше розглядається в контексті перетину, співставлення та взаємодії культур, мов, релігій, пам'яті, світоглядних цінностей, ідентичності тощо. Особливо виразно ці методологічні підходи проявляються

у польських дослідників, які широко спираються на досвід європейських і американських вчених. Українські науковці щораз більше говорять про необхідність застосування нових теоретико-методологічних засад, проте поки що досить мало досліджень здійснено на цій основі.

Щодо вивчення сучасного українсько-польського пограниччя, то видається доцільним поєднати дослідження різних семантичних навантажень цього поняття в сенсі духовного і етнокультурного суміжжя із його просторовою конкретизацією (локалізацією) довкола державного кордону. Саме ж пограниччя варто розглядати як периферію, яка знаходиться поміж двома центрами (метрополіями) і перебуває водночас в залежності від них і в опозиції до них. Дослідникам доцільно звернути увагу на специфічні міжетнічні відносини на пограниччі, які виникають внаслідок особливих міжлюдських контактів. Такий підхід дасть можливість проаналізувати як встановлений порядок, тобто кордон, етнічно гомогенізує, модифікує і видозмінює колись неподільне, природне, змішане середовище етнокультурного пограниччя.

1. Большая советская энциклопедия / глав. ред. Б.А. Введенский. — М. : Большая советская энциклопедия, 1955. — Т. 33: Печь — Польцин. — 672 с. — (Второе издание).
2. Етимологічний словник української мови : в 7 т. — К., 1982. — Т. 1: А-Г. — 632 с.
3. Етимологічний словник української мови : в 7 т. — К., 1989. — Т. 3: Кора — М. — 552 с.
4. Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя / гал. рэд. І.П. Шамякін. — Мінск : Беларуская савецкая энцыклапедыя, 1989. — 575 с.
5. *Кирчів Р.* Етнокультурне пограниччя: контури предметного поля й методологічні засади його дослідження / Р. Кирчів // Народознавчі зошити. — 2009. — № 5—6. — С. 594—607.
6. Мала енциклопедія українського народознавства / за ред. С. Павлюка. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. — 848 с.
7. Новий тлумачний словник української мови : у 4 т. / укладачі Василь Яременко, Оксана Сліпушко. — К. : АКОНІТ, 2001. — Т. 2: Ж — ОБД. — 912 с.
8. Новий тлумачний словник української мови : у 4 т. / укладачі Василь Яременко, Оксана Сліпушко. — К. : АКОНІТ, 2001. — Т. 3: ОБЕ — РОБ. — 486 с.
9. *Павлюк Степан.* Словник основних понять і термінів з теорії етнології / Степан Павлюк. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2008. — 256 с.
10. Польсько-український словник : в 2 т. — К. : Вид-во АН УРСР, 1959. — Т. II.— Ч. II: O-R. — 576 с.
11. Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.) : в 10 т. / глав. ред. чл.-кор. АН СССР Р.И. Аванесов. — М. : Русский язык. — 1989. — Т. II: възалкати — добродѣтельникъ. — 496 с.
12. Словарь русского языка С.И. Ожегова / 23 изд. — М. : Русский язык, 1991. — 529 с.
13. Словарь української мови : у 4 т. / упоряд., з додатком власного матеріалу, Борис Грінченко. — 1909. — К., 1959. — Т. III: О-П. — 506 с. — (Репр. вид.).
14. Словник української мови. — К. : Наукова думка, 1971. — Т. 2: Г-Ж. — 552 с.
15. Словник української мови. — К. : Наукова думка, 1973. — Т. 4: І-М. — 840 с.
16. Словник української мови. — К. : Наукова думка, 1976. — Т. 7: Поїхати — Приробляти. — 724 с.
17. *Сухомлинов О.М.* Амбівалентність поняття пограниччя (на прикладі Кресів) / О.М. Сухомлинов // Київські полоністичні студії. Європейський вимір української полоністики. — Т. IX. — К., 2007. — С. 301—307.
18. Українська радянська енциклопедія / голов. ред., голов. ред. кол. Бажан М.П. — Т. 5: Кантата — Кулики. — К. : Головна редакція УРЕ, 1980. — 568 с. — (2-ге вид.).
19. Українська радянська енциклопедія / голов. ред., голов. ред. кол. Бажан М.П. — Т. 9: Поплужне — Салуїн. — К. : Головна редакція УРЕ, 1983. — 560 с. — (2-ге вид.).
20. Філософський словник / за ред. В.І. Шинкарука. — К. : Головна редакція УРЕ, 1986. — 800 с. — (Друге видання, перероблене і доповнене).
21. *Babiński Grzegorz.* Pogranicze polsko-ukraińskie: etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość / Grzegorz Babiński. — Kraków : NOMOS, 1997. — 280 s.
22. *Michalska Małgorzata.* Religijność na pograniczu. Polacy na Zaolziu / Małgorzata Michalska — Czeski Cieszyn, 2006. — 320 s.
23. Słownik języka polskiego. — Warszawa, 1908. — T. IV. — S. 468.
24. Słownik socjologii i nauk społecznych / pod red. Gordona Marshalla ; red. naukowa polskiego wydania Marek Tabin. — Warszawa : Wydawnictwo naukowe PWN, 2008. — 531 s.
25. *Trojan Sergiej.* Koncepcje teoretyczne pogranicza na Ukrainie / Sergiej Trojan // Pogranicze. Studia Społeczne. — Tom XIV. Numer specialny. Polske granice i pogranicza : nowe problemy i interpretacje / pod red. Hanny Bojar, Dariusza Wojakowskiego i Andrzeja Sadowskiego. — Białystok : Wydawnictwo Uniwersytetu w Białystoku, 2008. — S. 50—57.
26. *Zowczak Magdalena.* Antropologia, historia a sprawa ukraińska. O taktyce pogranicza / Magdalena Zowczak // Lud. — T. XCV. — Poznań ; Warszawa ; Wrocław, 2011. — S. 45—67.
27. *Антонов В.О.* Прикордонна зона. — Режим доступу: http://cyclop.com.ua/content/view/1267/58/1/1/

28. Прикордонна зона // Словник законодавчих термінів. — Режим доступу: http://zakon.nau.ua/doc/?uid=1078.24768.0
29. Pogranicze (obszar)// Wikipedia. Wolna encyklopedia. — Режим доступу: http://pl.wikipedia.org/wiki/Pogranicze_(obszar)
30. Strefa_nadgraniczna // Wikipedia. Wolna encyklopedia. — Режим доступу: http://pl.wikipedia.org/wiki/Strefa_nadgraniczna

Roman Chmelyk

BORDERLAND AS A NOTION UNDER THE CONTEXT OF UKRAINIAN AND POLISH RESEARCH-WORKS IN ETHNICAL TERRITORIES

In the article has been performed an analysis in functioning of notion of borderland in Ukrainian and Polish informational and scientific literature. Problems in usage of adjacent terms as frontier, frontier belt, frontier zone in ethnological science have also been considered under the context of studies in borderland as social phenomenon of adjacent ethnical territories.

Keywords: borderland, frontier, frontier zone, frontier belt, ethnical territory.

Роман Чмэлык

ПОНЯТИЕ «ПОГРАНИЧЬЕ» В КОНТЕКСТЕ УКРАИНСКИХ И ПОЛЬСЬКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ЭТНИЧЕСКИХ ТЕРРИТОРИЙ

В статье осуществляется анализ функционирования понятия «пограничье» в украинской и польской информационной и научной литературе. Также рассматриваются вопросы использования в этнологической науке смежных терминов «граница», «пограничная полоса», «пограничная зона» в контексте исследования пограничья как общественного явления на стыке этнических территорий.

Ключевые слова: пограничье, граница, пограничная зона, пограничная полоса, этническая территория.



Михайло ГЛУШКО

ДОПОМІЖНІ ГОСПОДАРСЬКІ ЗАНЯТТЯ НАСЕЛЕННЯ СТАРОСАМБІРЩИНИ

На основі польових етнографічних матеріалів розглядаються способи праці і технічні засоби традиційних допоміжних занять — рибальства та мисливства. Дослідження охоплює сучасний Старосамбірський район Львівської області, південні терени якого належать до етнографічної Бойківщини, а північна смуга — до Надсяння.

Ключові слова: етнологія, традиційне рибальство, мисливство, способи і засоби праці, Бойківщина, Надсяння.

Паралельно з основними видами щоденної виробничо-господарської діяльності (хліборобством і скотарством) помітне місце у житті мешканців Старосамбірщини посідали допоміжні заняття, зокрема, мисливство і рибальство. Цей край цікавий тим, що його територією протікає Дністер, води якої поповнює Стрвяж та інші притоки. У минулому терени Старосамбірщини покривали також значні лісові масиви, де водилися різні звірі. Принаймні в середині XVI ст. був проект регулярного сплаву лісу по Дністру й будівництва нижче Старого Самбора спеціального лісоскладу [7, с. 12]. Тоді ж обов'язком кожного мешканця групи сіл басейну ріки Стрвяж (Лопушниці, Бандрова, Стебника, Устриків, Старяви та ін.) був спуск по одній колоді до тартака на Стрвяжі ([7, с. 135, 137, 139] та ін.). Інакше кажучи, тривалий історичний період умови для заняття рибальством та мисливством були тут досить сприятливими.

На жаль, українських етнологів цікавили ці види заняття поки що мало. Особливо відчутний брак у науковій літературі первинного етнографічного матеріалу, без якого важко робити певні узагальнення і висновки, зокрема й стосовно історичних етапів їхнього розвитку. Зважаючи на такий стан, автор запропонованої розвідки спеціально зайнявся виявленням і фіксацією відомостей про відповідні галузі господарської діяльності місцевих автохтонів у минулому. Щоправда, забігаючи наперед, зазначимо: багато першоджерел, передовсім тих, що стосуються духовної сфери рибальства та мисливства населення Старосамбірщини, пов'язаних з ними народної звичаєвості та обрядовості тощо, сучасні інформатори вже забули, тобто вони втрачені для української традиційної культури назавжди.

Спершу розглянемо рибальство, яке на початку XX ст. вже відзначалося значним комплексом народних прийомів і технічних засобів. Під час цього заняття селяни часто орієнтувалися на поведінку конкретного виду риби в ту чи іншу пору року і в певний час доби, а також на різні природні ознаки. Так, найсприятливішим для рибальства вважається ранок — у проміжку від сходу сонця до 8—9 години. За твердженням інформаторів, багато риби можна також зловити напередодні грози, що вони охоче підкріплювали конкретними даними з історії особистого заняття рибальством. І все ж, улов залежав передусім від снастей та способів їх застосування.

Найдавнішим за походженням способом рибальства був вилов риби руками, чим займалися переважно діти. В жарку літню пору, переважно у Спасівку, чоловіки і підлітки «печерували» — ручним способом ловили ляща, щуку, марену та інших прісноводних хижаків ([1, арк. 38, 45; 2, арк. 2, 4, 5, 7, 12] та ін.). Рибу і раки ловили руками також у сусідніх Турківському (с. Жукотин) [9, с. 23] та Ліському (с. Волосате та ін.) [13, с. 16; 16, s. 22] повітах. Як відомо, в цю пору названі й інші види іхтіології ховаються в затінку (під коріння дерев, під камінням, у вимитих ямах — «печерах»), звідки їх можна дістати руками, занурившись у воду. Сприятливим місцем для ловлі риби руками була також акваторія «порогів» — штучних дерев'яних споруд заввишки приблизно 0,5 м кожна і на відстані до 8 м одна від одної, які зводили поперек водної артерії задля регулювання її русла [1, арк. 17; 2, арк. 2, 5, 7].

Серед снастей індивідуального користування найпоширенішою у досліджуваному краї була вудка. Особливо популярною серед місцевих жителів вона стала відтоді, як іншими засобами рибалити заборонили. «Вудка» (села Библо, Великосілля, Підмостичі, Топільниця, Трушевичі, Чаплі та ін.) чи «вертка» (с. Терло) складалася з трьох основних частин: вудилища («патика», «вудилища», «вудильця»), мотузки і власне вудки («жилки») з металевим «гачком» [1, арк. 17 зв., 38, 46, 50, 53]. Вудилище традиційно виготовляли з прямої і тонкої ліщини завдовжки до 6 м. До Другої світової війни «жилкою» слугував кінський волос, який висмикували з хвоста. Міцнішим вважався білий волос, бо зроблена з нього снасть була надійнішою під час рибальства. Кілька кінських волосин сплітали разом і зв'язували за допомогою спеціального вузла з мотузкою, а останню прив'язували до вудилища. Ще у 1960-х роках гачки не лише купляли, а й робили самотужки із залізного дроту або «графки». Поплавком слугувало гусяче пір'я з крила домашнього птаха, суха оброблена кора із верби, корок, тягарцем — шматок олова. Часто тягарця не використовували зовсім. Наживка залежала від виду риби, яку хотіли зловити, зокрема, для хижаків на гачок нанизували черв'яків («дощанки»), польові «коники» чи мухи. Плотву ловили також «на хліб» (с. Головецько) [1, арк. 24].

Серед рибальських засобів індивідуального користування на увагу заслуговує передусім рухома пастка, яку місцеві жителі називають «саком» (села Березів, Библо, Комаровичі, Підмостичі, Чаплі та ін.) чи «сакулею» (села Великосілля, Дешичі, Терло, Чаплі). Виготовляли цю снасть із сітки («полотна»). За формою вона нагадувала конус зі широким вхідним отвором (до 2,0 м) та глухим вершком ззаду («матнею»). Її основою слугував дерев'яний «круг», до якого кріпили «полотно» та жердину-ручку завдовжки 2—3 м [1, арк. 38, 45, 53, 56, 62; 2, арк. 2, 5, 7, 17].

Під час повеней, паводків і льодоходу, коли риба прибивається до берега, ловили її за допомогою «черпака» (села Березів, Головецько, Дністрик) або «хватки» (с. Топільниця). Це була зв'язана із ниток на зразок конусоподібного мішка сітка різної довжини (до одного метра), вхідну частину якої прив'язували до півкруглої «дуги» («каблука»). Кінці останньої з'єднувала міцна горизонтальна мотузка завдовжки 0,5 м. «Дугу» своєю чергою кріпили до довгої жердини-ручки з вилкоподібним кінцем [1, арк. 17 зв., 24, 25, 53, 56]. «Черпак» як снасть використовували також риболови Турківщини [9, с. 23, 25 (рис. 2)] та басейну ріки Сян [3, с. 127; 16, s. 22].

За методом застосування схожий «павук», який набув значного поширення в деяких прирічкових селах у наш час. Основу цієї пастки становлять дві довгі (до двох метрів) «дуги», з'єднані навхрест посередині. До їх кінців прив'язують кінці квадратної сітки (1,5 x 1,5—2,0 x 2,0 м) — «полотно». До місця з'єднання дуг кріплять довгу масивну жердину, за допомогою якої знаряддя праці опускають з берега у воду, і, протримавши його певний час, різко піднімають угору [1, арк. 25]. Позаяк краї сітки підносяться швидше, ніж середина, то риба і затримується на ній. За твердженням інформаторів, такою снастю найкраще ловити в пору повноводдя річки, коли мутна вода і швидка течія змушують рибу прибиватися до берега.

Конструкцію дещо іншого «павука», який використовували рибалки с. Мшанець, свого часу (1904 р.) докладно описав І. Франко. «Павук [...] роблять так: до дерев'яної палиці завдовжки 2 або 3 м та завтовшки з міцну хмелеву жердку прикріплюють на товстішому кінці навхрест дві рівні міцні дерев'яні палички близько 60 см завдовжки, які

утворюють рівнораменний хрест. До чотирьох кінців цього хреста міцно прив'язують кінці квадратної сіті, яка напроти кінця палиці злегка провисає. Цією сіткою ловлять у каламутній воді рибу так: рибалка, стоячи на березі, занурює сітку у воду таким чином, що два кінці впираються у дно ріки й утворюють здуту сітку. Тепер рибалка тягне, наскільки це дозволяє йому кам'янисте дно ріки, з допомогою жердини сіть до себе, і риба, що при такому стані води звичайно шукає захисту при березі, залишається в сіті» [15, с. 96—97].

Серед населення Старосамбірщини були й конструктивно досконаліші та функціонально раціональніші види риболовних снастей, ніж описані вище. Зокрема, до таких належав сітчастий «ятер» конусоподібної форми (с. Головецько). Його основу становили декілька дерев'яних «обручів» діаметром 50—60 см кожний. По периметру їх з'єднували поздовжні палки, які у хвостовій частині снасті зв'язувалися разом. На підготовлений каркас натягали «полотно», залишаючи відкритим вхід. Тут до переднього «обруча» кріпили конусоподібну перегородку з невеликим отвором, що давало змогу проникати рибі всередину пастки, але перешкоджало їй повертатися у зворотному напрямку. Загальна довжина снасті сягала до 1 м. Пастку ставили в стоячу водойму на карасів, линків, окунів, щук, миньків та інших риб. Серед старожилів збереглися відомості також про те, що в минулому перегороджували «тихі місця річки», де ставили «ятер» [1, арк. 24].

Побутувала на Старосамбірщині також верша — «кіш» (с. Терло), «ліска» (с. Головецько), джерела якої археологи датують уже епохою мезоліту [8, с. 112]. Якщо точніше, то виготовляли цю снасть із лозових прутів-однолітків або з ялинового коріння завдовжки 1—1,2 м та діаметром отвору в середньому 40—50 см, через який проходила риба. Через цей же отвір рибу виймали (висипали) після улову [1, арк. 23, 24, 44]. Справа в тому, що хвостова частина карпатської верші, на відміну від поліської [5, с. 25—26], сягала до 80 см завширшки і була приплюснутою, що зумовлював спосіб її розміщення і кріплення у водоймі. Зокрема, «кіш» («ліску») примощували у протічному місці річки «головкою» (отвором) проти течії та обкладали його з обох боків камінням. Особливо закріплювали хвостову частину, щоби снасть не попливла за водою. Інколи з метою підвищення ефективності рибальства у руслі ріки зводили з каміння невелику гребельку, в якій для пастки залишали отвір, де її примощували в горизонтальному положенні (с. Головецько) [1, арк. 23—24].

У селі Вілюничі використовували «кошик» на зразок колишнього шкільного каламаря. Снасть примощували у воді, а щоб вона не спливала, кидали всередину який-небудь тягар. Приманювали рибу за допомогою хліба, куски якого клали також усередину цього засобу [1, арк. 65].

У минулому в дослідженому автором краї побутував також один із найдавніших за походженням способів рибальства — за допомогою металевих остей («вил», «штиків») і соснових «смолярів», який, на жаль, старожили-інформатори пам'ятають лише в загальних рисах. Як стверджували вони, «ості» із заліза робили сільські ковалі на замовлення. Це був вилкоподібний пристрій з трьома і більшою кількістю «зубів», кожний з яких унизу мав з одного чи обох (середній «зуб») боків борідку-задирку. Закріпивши металеву частину знаряддя праці на дерев'яну палицю, ним і протикали рибу [1, арк. 17 зв., 46; 2, арк. 2, 5, 7]. Стосовно соснових «смолярів», то старожили вже не змогли повідомити конкретної інформації про технологію їх заготівлі. Відомо лише, що за допомогою цього освітлювального засобу «приманювали» рибу у вечірню та нічну пору. З цією ж метою використовували його і лемки [16, s. 22].

На мілководді Дністра ловили рибу також за допомогою хлібного корита. Зокрема, посудину, в якій зберігалися рештки тіста, примощували в руслі ріки, накривали зверху вербовим гіллям і залишали на деякий період у воді. Риба, зваблена приманкою (тістом), проникала у корито поміж гілля. Відтак дві людини заходили у воду, брали корито за вуха, швидко підносили його вгору і виносили на берег разом з наявною в ньому рибою [9, с. 22].

У деяких селах Бойківщини, зокрема і на Старосамбірщині, ловили рибу гуртом («гонили вир»). Поперек ріки ставало в ряд декілька чоловік зі «сакулями» і «ятірами», а два-три чоловіки з довгими жердками йшли по воді і, перевертаючи каміння, лякали рибу та гнали її на тих, що стояли поперек водної артерії [10, с. 116].

Доцільно зазначити й інше: до Другої світової війни ловити рибу на повноводних ріках було суворо заборонено. Наприклад, у 20—30-х роках XX ст. вся ріка Стрвяж була поділена на окремі ділянки, на яких рибальством займалися лише ті особи, які мали державний патент («концесію»). В іншому випадку порушника тогочасного законодавства очікував великий штраф і навіть тюремне ув'язнення. Охороняли водні артерії «сторожі». Скажімо, на ріці Стрвяж один з них оберігав рибні ресурси і всю прибережну територію на ділянці між селами Надиби і Городовичі, інший — між с. Городовичі та м. Хирів. За інформацією Якова Григоровича Дороша (1919 р. н.) зі с. Чаплі, кожний з них отримував за свою роботу до 60 злотих щомісяця [1, арк. 54].

Полювання на звірів теж суворо регламентувалося офіційним законодавством. Зокрема, вже у княжу добу обмежувалося самовільне полювання на бобрів, куниць, білок тощо, а з XVI ст., коли основні мисливські угіддя стали власністю великих землевласників, — також на багато інших диких звірів. Через це у багатьох карпатських і прикарпатських селах полювали «потайки» [13, с. 16].

У мисливстві як занятті вчені виділяють два напрями — м'ясний і хутровий, перший з яких уважається найбільш давнім, позаяк саме м'ясна їжа дозволила вижити первісній людині. Водночас для мисливства м'ясного напряму властиві дві форми — активна і пасивна. Активне полювання передбачає пошук, переслідування, влаштування облав тощо і добування звіра за допомогою зброї, пасивна форма полювання — добування диких тварин за допомогою різних пасток, в які звірі чи птахи потрапляють самі, без сторонньої участі мисливця.

Розрізняють також колективне й індивідуальне мисливство, тобто за характером освоєння природних ресурсів. До Другої світової війни колективне полювання організовували у двох випадках: 1) задля розваги, яку влаштовували багаті землевласники для себе; 2) для знищення вовків та інших хижих звірів, які завдавали великої шкоди селянському господарству. У першому випадку охоронці лісу збирали селян на «гонку звіра». За твердженням Михайла Андрійовича Савки (1914 р. н.) зі с. Дешичі, у 20—30-х роках XX ст. за день такої праці кожному з них платили по одному злотому [1, арк. 62].

Заняття мисливством ґрунтується передусім на глибокій обізнаності людини з повадками диких звірів і птахів. Воно ж вимагає ґрунтовних знань про найсприятливішу для продуктивного промислу пору, особливості місцевості тощо. Сформовані протягом тисячоліть стереотипи про тваринний світ зумовили різні способи полювання — засідку, вистежування, облаву, загін, переслідування, підманювання.

До давніх способів мисливства належала засідка, яка застосовувалася як окремо, так й у поєднанні з іншими способами — облавою, вистежуванням, підманюванням. Головна суть засідки полягає в тому, що мисливець чи група мисливців, причаївшись у певному місці, очікує появу звірів. Дуже часто місце засідки визначали заздалегідь, вистеживши маршрут пересування диких тварин, зокрема, до водопою. Наприкінці XIX — у 30-х роках XX ст. так полювали українців Карпат на оленів, щоправда, поєднуючи з вабленням. Точніше, учасниками такого полювання були два мисливці одночасно: один з них «гулив» чи «кликав» (вабив) оленя, а інший — страхував напарника, перебуваючи в засідці на тому місці, куди, на їхню думку, тварина могла б утекти, якщо б упізнала першого з них під час ваблення [11, с. 686]. «Стійку» (засідку) на серни або лисиці влаштовували взимку в місячну ніч мисливці с. Губичі. За розповіддю Михайла Васильовича Кузюна (1914 р. н.), інколи доводилось «стояти (в лісі. — *М. Г.*) від вечора до півночі» [1, арк. 77].

Вид фауни, характер, форма і спосіб заняття, традиційний досвід, специфіка місцевості тощо визначали основні засоби, якими користувались під час полювання. Усі наявні мисливські прилади дослідники найчастіше поділяють залежно від форми заняття, тобто на знаряддя активного і пасивного мисливства.

Засоби активного полювання поділяють ще на кидальні та не кидальні. Усі кидальні засоби активного мисливства (списи, лук і стріли тощо) почали зникати з розповсюдженням вогнепальної зброї — рушниці, зокрема і на теренах України. Перші бойові рушниці (пищаль, аркебуза, кулеврина тощо) виникли в Західній Європі у XIII—XIV ст. Спеціальні мисливські рушниці почали застосовувати у XVII ст. Спершу вони були одноствольними, а в

1738 р. винайшли двостволку. До XIX ст. мисливські рушниці заряджалися з дула за допомогою шомпола, а на початку XX ст. їх витіснили рушниці з унітарним патроном.

Мисливську рушницю старожили Старосамбірщини часто означують терміном «фузия», а двостволку — словом «дубельтівка» [1, арк. 45]. Назва «фузия» («фузія») побутувала і серед лемків [12, с. 6, 8, 30, 31]. Галичани називали рушницю також «цівкою» [14, с. 65, 66].

На відміну від засобів активного полювання, знаряддя пасивного полювання мисливці досліджуваного краю використовували до 30-х років XX ст. включно, а окремі з них побутують і досі. Найчастіше прилади пасивного полювання поділяють на дві групи — стаціонарні і переносні. Треба також зазначити, що тривалому зберіганню таких засобів сприяло офіційне законодавство. Особливо великий вплив на розповсюдження приладів пасивного полювання мала «Устава на волоки» (1557 р.) — законодавчий акт, окремі статті якого визначали певні об'єкти, засоби і способи полювання, права власників лісових масивів й обов'язки мисливців тощо. Інакше кажучи, через обмежену можливість добувати м'ясо, хутро і шкіру диких тварин самостійно, селяни полювали нелегально, активно використовуючи різні стаціонарні пастки.

На думку дослідників, до найдавніших за походженням пасток пасивного мисливства належали ями, які могли виникнути за аналогією з природними западнями, що слугували давнім мисливським колективам для добування здобичі. Крім того, вони могли ловити дрібних звірів за допомогою різних петельок і сіток.

Згідно з етнографічними даними, у XIX — 30-х роках XX ст. у лісовій зоні України, зокрема і на території Східних Карпат, побутували різні ями-пастки («сліпі ями», «вовчі доли», «западниці», «тепліші») — на вовків, ведмедів, диких кабанів, оленів та інших парнокопитних тварин. У пастках цього типу використовувалася сила тяжіння, напрям дії якої спрямовувався безпосередньо на звіра. Потрапивши у замасковану яму, дика тварина вже не могла вибратися з неї.

Хоча сучасні інформатори Старосамбірщини вже майже нічого не пам'ятають про такі пастки, однак можемо впевнено стверджувати, що в минулому вони широко побутували на досліджуваних теренах. Принаймні, за твердженням згаданого раніше Михайла Васильовича Кузюна, мисливці Губич та сусідніх сіл викопували на диких свиней ями завглибшки до 1,5 м і діаметром до 2 м, які маскували [1, арк. 77]. Найімовірніше, зверху її накривали спеціальною кришкою, що оберталася навколо осі, а маскували дерном, мохом, хмизом, травою, листям. Досить було кабану ступити на край кришки, як вона хилилася на бік, а звір за інерцією падав у яму. Щоб тварина не минула пастки, часто на кришку клали приманку. Подібні засоби мисливства використовували в минулому і лемки басейну ріки Сяну та його приток, зокрема, на вовків [3, с. 123].

У с. Дроздовичі на лисиць і борсуків полювали за допомогою дерев'яної «масничкі» («бочівочки»). На протилежному від дна кінці у клепках просвердлювали дірочки, в які ззовні забивали пружні загострені грабові кілки так, що посередині залишався відкритий простір на зразок отвору певного діаметра. «Масничку» міцно прив'язували до дерева в тому місці, де часто проходили дикі тварини, і клали всередину приманку — мертву курку (кролика, голуба тощо). Зачувши запах здохлятини, лисиця (борсук) просувала в отвір голову, але витягнути її вже не могла, позаяк у потилицю і шию боляче впиналися кінці грабових кілків [1, арк. 64—65].

Цікавим способом полювали на борсуків деякі мисливці с. Губичі. Зокрема, вже згаданий Михайло Кузюн та його брат здобували цих звірів восени, як вони нагуляли значну кількість жиру («тлустими були»). Для цього мисливці вирушали аж у район м. Кальварія (Польща). Виявивши в тутешньому лісі всі нори цієї тварини, вони в кожну з них запихали окремий мішок, який у кількох місцях кріпили («припинали») до землі дерев'яними «гаками». Як тільки борсук опинявся на давно освоєній території, його лякали. За звичкою тварина стрімголов бігла до однієї з нір, де й опинялася в пастці — у мішку. Мисливцям лише залишалося швидко вийняти «гаки» і зав'язати мішок з упійманим борсуком. З убитих борсуків топили жир [1, арк. 76], який у народі вважався одним з найкращих лікувальних засобів. Споживали цей жир з гарячим молоком під час запалення легень, пили при наявності астми по одній чайній ложці тричі на день,

вживали для розтирань і компресів під час простуди та ревматизму тощо [4, с. 80].

У минулому мисливці часто монтували пастки, в яких напрямок дії був спрямований не на звіра, а на певні частини пристосування. Сила тяжіння у такому засобі є прихованою і вивільняє її сама тварина, «необачно» торкаючись його певного елемента, причому сила, прикладена звіром, є значно менша, ніж сила, яку він вивільняє. Вивільнена сила тяжіння приводить механізм пастки в дію, через що вона спрацьовує і придавлює, накриває чи навіть вбиває об'єкт полювання. Серед відповідних засобів найчастіше використовувалися на Старосамбірщині дерев'яні механізми на зразок капканів. Зокрема, це була «ступиця» (села Дешичі, Дроздовичі) [1, арк. 62, 65], основу якої становив дерев'яний брусок, у якому продовбували поздовжній отвір човникоподібної форми. З обох боків отвору вставляли по одному пружному прутику з ліщини, а між ними — дві рухомі клепки із сторожками. Всі деталі пристрою кріпилися разом лише за допомогою двох шпунтів і чотирьох кілочків, які вставляли у просвердлені дірки. Наступивши на сторожки «ступиці», клепки стискалися і защемляли ногу звіра — вовка чи лисиці, зайця чи куниці тощо. Щоб звір не минув пастку, її заривали у землю і старанно маскували.

У XX ст. описані засоби мисливства повсюдно витіснили залізні «желізка» (капкани) саморобного (ковальського) і фабричного виробництва [1, арк. 77]. Вони були різних розмірів і з різною силою пружності механізму защемлення: на вовка, оленя, козулю і менших звірів.

Дрібних звірів і гризунів ловили за допомогою саморобної пастки-скриньки різних форм — «пасті» (с. Велика Сушиця), «пастки» (с. Терло), «ящика» (с. Дроздовичі), «лапки» (села Губичі, Дешичі та ін.) [1, арк. 46, 62, 65, 69, 77; 9, с. 23, 24, 26 (рис. 5.6); 16, s. 22]. Пристрій мав, як правило, одну або дві кришки, що зачинялися саме в той момент, коли представник фауни торкався «сторожа» чи «язичка» з приманкою. За повідомленням Йосипа Дмитровича Дуба (1924 р. н.) зі с. Топільниці, щоб гризуни не велися і не їли зерно, мельник промовляв спеціальну молитву [1, арк. 17].

Серед знарядь ловлі хутрових звірів і птахів досить широке застосування мали «сильки» (села Губичі, Дешичі, Терло та ін.). Залежно від конкретного призначення, виготовляли їх із шнурів і ниток відповідної товщини, кінської волосіні, а з XX ст. — із металевого дроту. Розставляли їх на лісових стежках, підвішували між двома деревами в тих місцях, де переходили дикі тварини, чіпляли на різній висоті за гілки дерев тощо. Інколи «сильце» прив'язували до пригнутого майже до самої землі молодого пружного дерева, попередньо закріпивши його верхівку ключкою або іншим засобом. Ступивши у петлю пристрою, звір зрушував дерево, яке, випрямляючись, і підтягало здобич уверх (села Губичі, Терло) [1, арк. 45, 77]. У середньовіччі за крадіжку звірів з чужих силець досить суворо карали. Наприклад, Грицько Маців з Головецька за те, що витяг з сильця два чужі лиси, заплатив аж 3,6 гривни штрафу [6, с. 73].

На жаль, багато з описаних методів та засобів традиційного полювання нині вже є набутком історії. Стала рідкістю або повністю знищена значна кількість промислових звірів українських Карпат і прикарпатського регіону. Ситуацію можна виправити лише завдяки бережливому ставленню до навколишнього середовища, а також створивши природні заповідники, зокрема і на теренах Старосамбірщини, в яких дикі тварини мали б можливість повноцінно розмножуватись та зберігатись.

1. Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 446. — 78 арк.
2. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 97—Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Рибальство», зібрані Білянським Ярославом Ярославовичем у Старосамбірському районі Львівської області 6—16 липня 2005 р.). — 17 арк.
3. *Бескид Ю*. Матеріяльна культура Лемківщини / Юліян Бескид. — Торонто, 1972. — 239 с.
4. *Болтарович З.Є*. Народне лікування українців Карпат кінця XIX — початку XX століття / З.Є. Болтарович. — К. : Наукова думка, 1980. — 118 с.
5. *Глушко М*. Рибальські снасті та способи їх застосування / Михайло Глушко // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів : ІН НАН України, 1999. — Вип. 2: Овруччина. 1995. — С. 19—32.
6. *Гошко Ю.Г*. Населення Українських Карпат XVI—XVIII ст.: Заселення, Міграції. Побут / Ю.Г. Гошко. — К. : Наукова думка, 1976. — 205 с.

7. Жерела до історії України-Руси. — Львів, 1897. — Т. II. — 314 с.
8. *Зализняк Л.Л.* Население Полесья в мезолите / Л.Л. Зализняк. — К. : Наукова думка, 1991. — 159 с.
9. *Кобільник В.* Матеріяльна культура села Жукотин, турчанського повіту / Володимир Кобільник // Літопис Бойківщини. — Самбір, 1936. — Ч. 7. — С. 15—65.
10. *Матейко К.І.* Рибальство / К.І. Матейко // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. — К. : Наукова думка, 1983. — С. 115—116.
11. *Романюк В.* Активна форма традиційного мисливства в Українських Карпатах у другій пол. XIX — серед. XX ст. / Володимир Романюк // Народознавчі зошити. — 2009. — № 5—6. — С. 685—693.
12. *Тарнович Ю.* Лови на лемківському Бескиді / Юліян Тарнович. — Львів, 1938. — 40 с.
13. *Фальковскі Я.* Село Волосате, ліського повіту. Начерк матеріальної культури / Ян Фальковскі // Літопис Бойківщини. — Самбір, 1935. — Ч. 5. — С. 14—28.
14. *Франко І.* Вівчар. / Франко І. // І. Франко. Зібрання творів : у 50 т. — К. : Наукова думка, 1979. — Т. 21: Оповідання (1898—1904). — С. 64—69.
15. *Франко І.* Етнографічна експедиція на Бойківщину / Франко І. // Франко І. Зібрання творів : у 50-ти т. — К. : Наукова думка, 1982. — Т. 36: Літературно-критичні праці (1905—1906). — С. 68—99.
16. *Falkowski J.* Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem: Zarys etnograficzny / J. Falkowski, B. Pasznycki. — Lwów, 1935. — 128 s.

Mykhaylo Hlushko

ON AUXILIARY HOUSEHOLD ACTIVITIES OF STARY SAMBIR POPULATION

In the article have been considered some modes of work and technical means used at traditional auxiliary activities, as fishing and hunting, during late XIX through XX cc. along the territories of present-day Stary Sambir region, the southern parts of which belong to ethnographic Boiko land and northern areas of San riverside. The study has been based upon field ethnographic materials.

Keywords: ethnology, traditional fishing, hunting, methods and means of work, Boiko land, San riverside.

Мыхайло Глушко

ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЕ ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ НАСЕЛЕНИЯ СТАРОСАМБОРЩИНЫ

На базе полевых этнографических материалов рассматриваются способы и технические средства традиционных вспомогательных занятий — рыболовства и охоты. Исследование охватывает современный Старосамборский район Львовской области, южная территория которого относится к этнографической Бойковщине, а северная полоса принадлежит побережью р. Сан.

Ключевые слова: этнология, традиционное рыболовство, охота, способы и средства труда, Бойковщина, побережье р. Сан.



Уляна МОВНА

УКРАЇНСЬКИЙ РІЗДВЯНО-ВОДОХРЕСНИЙ ОБРЯДОВИЙ ТЕКСТ: ВОСКОВА СВІЧКА

Вперше у вітчизняній етнології здійснено спеціальне дослідження знакової функціональності воскової свічки в контексті українського різдвяно-водохресного обрядового тексту (обрядовості Святого вечора, Нового року, Щедрого вечора та Водохреща). Встановлено надзвичайно високий семіотичний статус воскової свічки — як проекції сонця, медіатора між земним та потойбічним, символічного аналога людської екзистенції, апотропея, культурного символа, що оновлював межі освоєного людиною простору.

Ключові слова: воскова свічка, Різдво, Водохрестя, обрядовий текст, український.

Оскільки важливим сучасним дослідницьким завданням, на нашу думку, постає виявлення структурних та семантичних взаємовідносин елементів різних кодів в межах одного «багатокодового» тексту, яким є, зокрема, обряд, в центрі уваги цієї статті перебуватиме обрядовий текст (у нашому випадку текст українського Різдва та Водохрестя як календарних ритуалів), під яким, згідно з етнолінгвістичним осмисленням самої категорії тексту, розуміємо, солідаризуючись з дефініцією С. Толстої, «семантичну цілість, поле смислового напруження, в якому актуалізуються значення, закладені в кожному окремому компоненті тексту, а різні за своєю природою знаки «підтримують» один одного і взаємно підсилюють свій семантичний потенціал. Смислова єдність тексту забезпечується його структурою (композицією, повторами, конфігурацією мотивів, перегуками з іншими текстами), а також його функцією, комунікативним завданням, характером його відправника (автора) і адресата, часом, місцем, манерою та іншими умовами виконання — усім тим, що за аналогією з мовною прагматикою можна назвати прагматикою культурного тексту» [74, с. 7—8].

Серед ритуальних предметів, що упродовж тривалої історичної традиції використання набули розмаїтого обрядового, магічного, захисного, лікувального призначення, чи не найперше місце за займаним статусом посідає воскова свічка. Як споконвічний продуцент воску, бджола несла світло у світ, а вогонь воскової свічки як один з першоелементів світобудови був первісним знаком життєдайної та цілющої енергії Сонця й сонячного проміння, символом життєвої снаги, родючості, очищення. Стародавні вважали вогонь живою істотою, яка народжується, росте, живе, вмирає, а тоді знову відроджується — ознаки, за якими можна припускати, що вогонь — земне втілення Сонця, наслідок божественного діяння.

Як уособлення небесного вогню, світила-Сонця, тепла та світла воскова свічка відігравала значну роль в обрядовому бутті українського селянства, будучи повсюдно затребуваним ритуальним предметом, неодмінним атрибутом низки сімейних, календарних та оказіональних обрядів, релігійних практик, жертвоприношень, повсякденних та сакральних магічних дій, тобто незмінно супроводжувала усі його етапні життєві події, що осмислювались і актуалізувались лише в рамках ритуалу. В етимологічному сенсі праслов'янське **světja** виявляє спорідненість з дав-

ньоіндійським **çvētyás** «світлий, білий», поєднуючи у собі первісну семантику світла та святості, а також актуалізує бінарні опозиції світлий / темний (світло / темрява), божественний / людський, сакральний / профанний, живий / мертвий, чистий / нечистий [77, с. 575—576; 13, с. 567]. Більшість філософських вчень вважають світло і темряву складовими єдності протилежностей, що становлять суть царств Добра і Зла. Світло у цьому контексті стало синонімом Добра і Бога. У давніх слов'ян обожнюване Сонце — Дажбог був богом морального світла, мудрості, найвищого всевідання, втіленим символом світла, що боровся зі Злом — воював зі злими духами Ночі, царство якої уособлювало супротивне начало, що руйнувалося променями світла [18, с. 20]. Віддавна вважаючись святим і жертвенним витвором, віск зберігав частку вкладених у нього Деміургом чарівних властивостей.

У процесі утвердження християнських світовидчих цінностей віск набув нової конотації — офіри християнському Творцеві. Він почав використовуватись в якості жертви, особливо приємної Богу; без наявності воскових свічок не могло відбутися жодне богослужіння. Свіча, знаменуючи собою духовне начало, яскраве духовне світло і чистоту в темряві невігластва, вважалась одним із найважливіших християнських символів. Запалення свічки в храмі в знаковому сенсі уособлювало розмову з Богом як головним небесним адресатом або ж його «заступником» — святим чи ангелом, а також освітлювало зусилля людини на шляху до Його духовного осягнення. Свічки здебільшого виготовлялись й освячувались у церкві перед великими «роковими» святами — Різдвом, Стрітенням, Великоднем, Спасом і отримували назви співзвучні з назвами самих свят. На поширену серед загалу думку, свічки, особливо ті, котрі відбули чин церковної посвяти у великі свята чи використовувались в календарних обрядах, володіли неабиякими апотропейними, магічними і цілющими властивостями. У цьому контексті особливо рельєфно виявлялася ритуальна роль воску як символа світла, спроможного протистояти будь-яким силам Зла, та благословенного Богом творіння.

Святвечір. Воскова свічка власного виробу, наділена в очах народу чималою магічною силою, виступала невід'ємним атрибутом численних, здійснюваних українцями, календарних ритуальних дій. У багатьох етнографічних районах України вона була одним із важливих «персонажів» святвечірньої святкової містерії — як на стадії підготовки до неї, так і упродовж самого урочистого дійства. Свічка поряд з хлібом, медом та «пшеницею» (кутею) фігурувала в одному з елементів церемонії підготовки до передріздвяної трапези на Гуцульщині — обходу двору. Запаливши її, господар разом із кимось із членів сім'ї після заходу сонця тричі обходив хату, заглядав у хлів до худоби, де проказував молитву за її здоров'я: «*Аби миром ховала сі цалий рік*» [53, с. 16]. Святвечірнє обходження худоби зі свічкою, хлібом («крачуном») з часником на рушнику та віншуванням: «*Подай, Біг, на щастя, на здоров'я, на тот Новий рік*» відбувалося і у лемків. Ґазда засвічував воскову свічку і всі чоловіки відвідували худобу, якій намазували хребти часником, щоб відігнати відьом, й годували сушеним вівсом зі свяченою сіллю, шматком проскурки, паски і крачуна [69, с. 104; 37, с. 102—103]. Подекуди на гуцульсько-бойківсько-покутському суміжжі (смт. Битків Надвірнянського р-ну, с. Прошова, присілок Камінець с. Ясень Горішній Калуського р-ну Івано-Франківської області) до середини ХХ ст. збереглися святвечірні обходи обійсть з ладаном, свічкою і хлібом з відвідуванням стайні та інших господарських приміщень [45, с. 18]. У ритуальних обходах господарств, що виступали в якості охоронних обрядів, свічка використовувалась насамперед як культовий предмет. Її функція в даному контексті виразно апотропейна: вона повинна вберегти людей і тварин від недуг та різних напастей протягом наступного року.

В іншому, виконуваному гуцулами цього ж вечора ритуалі, ця роль засадничо відмінна. Набравши в горщик по ложці кожної страви і взявши до рук засвічену свічку, господар тричі обходив «за сонцем» (що символізувало чистоту його намірів і звернення до добрих, світлих надприродних сил, оскільки колові оберти в напрямку руху сонця здавна наділені позитивною семантикою творення добра. — *У. М.*) хату, а повернувшись в господу, ставив горщик на стіл і запрошував до вечері душі померлих [43, с. 288]. Гадаємо, що полум'я свічки, розвиднюючи душам предків шлях, аби не заблукали в непроглядній темряві, служило дороговказом у їх тривалій та нелегкій мандрівці з потойбічного світу

до тієї домівки, яка була їм рідною за життя, а сам прихід відбувався за схемою послідовних бінарних пар в якості універсальних класифікаторів, що допомагали орієнтуватись у часопросторі: звідти // сюди, з темряви // до світла, з холоду // до тепла, з лісів, полів та боліт // до рідних осель.

Одним із компонентів підготовки до Святої вечері, що носила артикульований поминальний характер, було запрохування на неї померлих родичів, яких з кутею та свічками (як обов'язковими атрибутами з підкресленою медіативною спрямованістю) відвідували на цвинтарі. Так, на Бойківщині в минулому побутував звичай ходити перед Святвечором із свічкою та кутею (чи лише свічкою) на цвинтар, на гроби найближчих — батька чи матері (варіант — усіх померлих родичів). Кутю в мисці клали на гріб, а тоді запалювали свічку, яка мала згоріти до кінця (сс. Брошнів, Лецівка, Петранка Рожнятівського р-ну Івано-Франківської області) [45, с. 17; 38, с. 50; 52, с. 45]. Ще перед вечерею (або вже після неї) відвідували цвинтар і подоляни, щоб засвітити свічку на могилі померлої рідні; свічка мала горіти цілу ніч [14, с. 343]. Аналогічно мешканці бойківсько-гуцульсько-покутського пограниччя та власне Покуття запалювали свічки на могилах померлих під час їх поминання у передріздвяний вечір [45, с. 17; 22, с. 47; 54, с. 71]. На Буковинській Гуцульщині (Вижничина) також існувала практика ритуального запалювання свічок не лише в хатах, а й в місцях поховання померлих рідних [24, с. 194]. На не позбавлену логічної стрункості й слушності думку І. Левкович, засвічення свічки на гробі вказує, кого саме запрошують на вечерю, а засвічення в хаті (не лише на столі, а й на підвіконні) — куди саме запрошені душі покійних родичів повинні сходитися.

Домінантна тема вшанування померлих предків на тлі виразного симбіозу поминальних та соціоінтегративних мотивів в контексті різдвяної обрядовості простежується у поширеній в деяких етнографічних районах України (Буковина, Покуття, Гуцульщина) ритуальній практиці перш ніж сідати до святкового столу, обдаровувати вечерею родичів, хрещених та сусідів, котрим її відносили обов'язково зі свічкою/свічками. Так, на Буковині було прийнято «*носити вічеру за поману*» або «*лагодити поманку*» (пожертву за душу мерця) — накладену у нову тарілку кутю, колач, медівник та свічку відносили родичам й сусідам, особливо немічним [17, с. 153; 55, с. 543]. На Гуцульщині та Покутті зазвичай заможніші господарі посилали вечерю біднішим; взявши миску куті з медом, пироги, хліб (печиво) і свічку, ґазда обгортав усе новим рушником і відносив до хати сусідів, де запалював свічку за померлих і залишав харч на столі (давав його «за прости Біг»), а сам відразу повертався додому [72, с. 8; 27, с. 3]. У с. Задубрівцях Снятинського р-ну Івано-Франківської області святвечірнє частування бідніших членів сільської громади з неодмінним ритуальним супроводом воскових свічок характеризувалося локальними особливостями: ґаздиня брала по ложці кожної страви в окрему миску, зверху клала печений колач і стільки свічок, скільки налічувалось у родині покійних родичів й несла сусідам вечерю «за померлих» [28, с. 11]. У цьому не стільки етикетному жесті гостинності, як насамперед ритуальному акті передачі вечері зі свічкою, особливо запаленою, вбачаємо її медіативну та жертводавчу функціональну спрямованість, націлену на посередництво у нав'язуванні стосунків, життєво необхідних контактів у межовий період року як-от надвечір'я Різдва з насельниками потойбічного світу та принесення пожертви (поряд з медіаторною роллю сусідів чи убогих та жертовною трапезою) вищим небесним силам і родинним предкам як заступникам та охоронцям їх земних нащадків.

Встановлення на столі посеред 12 ритуальних страв воскової свічки — своєрідний завершальний акорд цілоденної невсипущої праці всієї родини, яка готувала прихід Святої вечері. Запалення господарем (чи господинею) святвечірньої свічі по всій Україні розглядалося як пролог самої вечері, сигнал до початку молитви: «*Перед тим, як сідати до вечері, встаєм, засвічуєм свічечку, ставім там у бутилочку чи в хлібину встрикнем, молимось «Отче наш*» (Полісся) [8, арк. 2]; «*на Святвечір господиня накривала стіл білим обрусом і ставила на ньому засвічену свічку. На столі ставили свічник або ліхтар з новою, ще не свіченою свічкою. Родина ставала до молитви*» (Волинь) [59, с. 254; 61, с. 262][1]; «*на покритому чистою скатертю столі запалюють воскову свічку, покурять ладаном і, прочитавши молитву, сідають до вечері*» (Се-

[1] Особистий архів автора (сс. Сокіл, Желдець Кам'янко-Бузького р-ну Львівської області).

редня Наддніпрянщина) [46, с. 137]; «*на столі запалювали велику свічку — символ віфлеємської зорі*»; «*на столі звичайно мусіло бути три калачі зі свічкою, яку світили до Святої вечері*» (Поділля) [57, с. 73; 70, с. 66]; «*на свята була свічка, на Святий вечір на столі ставили*» (Опілля) [4, арк. 13]; «*господар запалює свічку і вся сім'я вклякає перед іконами для молитви*» (Покуття) [68, с. 18]; «*на середину столу кладуть калач і свічки, які мають світитися під час усієї вечері*» (Гуцульщина) [27, с. 2]; «*запалює ґазда воскову свічку і притулює її до двох хлібів, що лежать посеред столу. Вся родина збиралася при свічці. Ми засвітювали свічку, бо кажут, що в цей Святий вечір як би душі померлих сходяться сюда до родини вітки вони пішли, та й траба свічку засвітити, помолитися*» (Буковина) [41, с. 531; 17, с. 153]; «*усі збираються вичирати, свічку палят, сідают за стіл, помоляцця і їдят*» (Закарпаття) [75, с. 74]; «*на кожний Святий вечір горит свічка, запалили свічку, тоди клякали молитися, тоди сідали до вечері*» (Надсяння) [3, арк. 54]; «*ще й Богу моліліся, свєчьку свєтілі й Богу помолімся*» (Підляшшя) [10, с. 343]. Наведені свідчення, на наше глибоке переконання, дозволяють трактувати запалену святвечірню воскову свічку перш за все як посередника між людиною і вищими силами, до яких вона звертається під час молитви, прохаючи про небесне заступництво для живих та сподіваний вічний райський прихисток для душ померлих родичів, а також домагаючись їхньої прихильності як подавців основних життєвих благ, завжди актуальних для селянина — щедрого врожаю та високої продуктивності домашніх тварин.

Подекуди на Гуцульщині (с. Старі Кути Косівського р-ну Івано-Франківської області) вважали, що для такої святочної пори найбільше надається свіча, сукана з ярого воску, виготовленого молодою сім'єю бджіл, яка ще не роїлася [2, арк. 34], оскільки вона найрезультативніше могла забезпечити необхідну ритуальну чистоту під час подолання кризової ситуації в момент проведення обряду, а в силу цього демонструвала надзвичайні люстраційні властивості.

Щодо тривалості горіння запаленої свічки, на переконання С. Килимника, в українців переважав погляд, що вона повинна світити цілу ніч [33, с. 25]. Водночас, наші польові матеріали з Черкащини засвідчують повсюдне обмеження його тривалістю самої вечері (сс. Сахнівка, Ситники, Стеблів, Кірове, Набутів, Бровахи, Квітки, Миколаївка, Виграїв, Сотники, Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Мошни Черкаського р-ну, сс. Озерище, Келеберда, Попівка, Горобіївка, Таганча, Беркозівка, Ковалі, Михайлівка, Гамарня, Лука Канівського р-ну, сс. Драбівці, Шабельники, Ковтуни, Мицалівка, Богуславець, Гельмязів, Хвильове-Сорочино Золотоніського р-ну, Черкаської області) [47, с. 57; 5, арк. 15, 28, 47, 56, 63, 70, 106]. Аналогічно на Покутті та подекуди на Надсянні (с. Залужжя Яворівського р-ну, м. Яворів Львівської області) свічка горіла упродовж всієї вечері; повечерявши, її гасили [68, с. 19; 65, с. 128; 3, арк. 45, 55]. Мешканці Лемківщини, Бойківщини та Буковини також категорично обмежували час горіння свічки лише вечерею. Так, лемки, задмухавши її полум'я, спостерігали за напрямом диму — якщо він йшов в сторону печі, то пророкував щасливий рік, коли стелився долівкою хати до дверей (або закрутився над столом), то віщував близьку смерть когось із домашніх або якесь інше нещастя, коли клубочився догори — повідомляв про весілля, а якщо йшов в сторону ліжка — про народження дитини [15, с. 211; 83, s. 51; 16, с. 22; 82, s. 115; 64, с. 2; 37, с. 104]. У цьому виді керомантії знайшли вияв доволі прозорі світоглядні конструкти й аналогії у вигляді наступних логічних умовиводів: піч — осердя основних вітальних цінностей сім'ї та роду, символ домашнього вогнища, осередок благополуччя; двері — межа дому, в символічному контексті перетин якої синонімічний покиданню людиною родинного простору й навіть виходу за рамки земного існування; стіл — не лише символ сімейного добробуту, а й локус померлого; ліжко — знак шлюбного поєднання, номінатор народин та початкового місцеперебування немовляти.

Після завершення Святої вечері бойки задували свічку, що стояла посередині столу (хоча подекуди на Турківщині затискували вогонь пальцями), й пильнували за напрямком її диму: якщо він піднімався догори й розходився посередині хати — на добро і прибуток («*ще нам тато буде довго жив*»), якщо опускався донизу і йшов до дверей — на погане, може й на смерть («*ворожили на вмируще*») [36, с. 140; 63, с. 52; 29, с. 52]. Наприкінці вечері мо-

лилися й гасили свічку, яка горіла на столі, й буковинці. Усі дивилися, куди попрямує дим: якщо до хати, то буде прибуток у сім'ї, а якщо до дверей, це означало, що хтось з рідних має померти цьогоріч [17, с. 159]. Подібно дим із загашеної свічки, що стелився низом (варіант — хилився в бік дверей або вікна), слугував попередженням покутянам про появу невдовзі мерця в родині [56, с. 40; 65, с. 128]. Ця ж прикмета була відома українцям Надсяння: коли після вечері гасили свічку, то уважно спостерігали за напрямком диму — чи він йде на хату (догори), чи до порога (донизу). Якщо дим опускався в бік порога, то вважали, що «*хтось вмре, а то родина*» [3, арк. 22]. Це наочні приклади протікання мисленнєвого процесу в поняттях однієї з основних семантичних опозицій у слов'янській картині світу, бінарної опозиційної пари «верх» (наділеного символічними ознаками «хороший», «благополучний», «життєстверджуючий») // «низ» («поганий», «неблагополучний», «смертельний»).

Подекуди на Підгір'ї, Надсянні, Західному Поділлі вважали, що свічка, встромлена у хлібину, калачик чи миску зі збіжжям повинна згоріти повністю, тобто палати до тих пір, поки сама не погасне. Обов'язком господині було, запалюючи свічку, простежити, щоб вона добре розгорілася й не погасла, що віщувало б найближчого року смерть когось з родини: «*Сьвічку запалює господиня і довго тримає сірника, щоби сьвічка не згасла, бо хтось вмре. В мої сестри в один вечір загасла, і вмерло на червінку двох синів. Як мама вмерли — так само сьвічка загасла. Коли сьвічка горит, є дуже веселий настрій*» (с. Рогізно Жидачівського р-ну Львівської області) [45, с. 17; 3, арк. 36, 58; 71, с. 124]. Покутяни, спостерігаючи за полум'ям свічки висновували таке — коли вона горить рівно вгору, то всі хатні довго житимуть, а якщо вбік, то хтось з присутніх занедужає, а то й покине цей світ [68, с. 18]. Аналогічне повір'я характерне для народної традиції мешканців Західного Поділля: якщо запалена свічка передчасно погасне або дим із неї піде не догори, а низом у двері, це віщує лихий життєвий прогноз людині, яка її запалювала [19, с. 7]. Як бачимо, виконані у правильний спосіб, з дотриманням усіх необхідних обрядових вимог керомантичні практики у вечір напередодні Різдва — час тимчасової відкритості двох полярних світів — живих та мертвих і тісного взаємопроникнення їх представників, ритуально визначений (санкціонований традицією) термін контактів з потойбіччям, силами Добра та Зла, сакральний час, коли привідкривалася таємнича завіса майбутнього, великою мірою були спрямовані на вирішення насущного, вічного людського питання — життя та смерті.

Народне тлумачення феномену запаленої на Святу вечерю свічки початку XX ст. ґрунтувалося вже виключно на християнських світоглядних категоріях. У 20-их рр. на Закарпатській Бойківщині респонденти П. Богатирьова пояснювали необхідність запалювати свічку наступним чином: «*Як в церкві мають горіти свічі в честь Різдва Христового, так і вдома треба запалювати свічку*» [15, с. 211]. Семантичне ототожнення палаючої свічки із вечірньою віфлеємською зірницею, що сповіщає про народження Сина Божого і віяскравлює нову, незаторкнуту наведеним вище народним поясненням грань християнської інтерпретації, характерне і для інших дослідників міжвоєнного періоду [62, с. 13]. Аналогічну тезу про воскову свічку виключно як символ віфлеємської зорі, що згідно канонів християнського віровчення, вказувала дорогу східним царям, які йшли поклонитися новонародженому Ісусу, підтримують й деякі автори сучасних етнографічних розвідок [57, с. 73; 67, с. 420].

На нашу думку, первісна семантика горючої свічки в передріздвяну ніч є архаїчною за змістом й пов'язаною зі сприйняттям Різдва як дохристиянського свята, часу зимового сонцевороту. Полум'я свічки виступало проекцією сонячного проміння, що линуло з небес. Підтвердження цьому — збереження до середини минулого століття в деяких гуцульських селах архаїчного звичаю запалювати свічку за допомогою «живого» (сакрального) вогню, взятого, на народне переконання, безпосередньо з неба, від Сонця. Тому, засвічуючи свічку, господар промовляв: «*Світи, праведне сонце, святим душечкам і нам живим, грій землю-матінку, наші ниви, нашу худібку!*» [33, с. 25]. Окрім того, у цьому ритуальному контексті чітко вимальовується поминальна семантика запаленої святвечірньої воскової свічки, на світло якої звідусіль сходяться до рідної домівки душі померлих родичів («*як світитьсі свічечку, тоді вечеріють души*»), а сама вона ви-

ступає символічною посередницею, медіатором між земним та небесним, світом живих та потойбіччям.

Новий рік (Василя). У низці українських етнографічних районів (Бойківщина, Гуцульщина, Покуття, Полісся) воскові свічки як необхідні ритуальні атрибути супроводжували святкування Нового року. Так, бойки цілу новорічну ніч, керуючись принципами магії подібності, світили свічки, «*аби велося в року так красно, як ся світит ясно*» (семантичне ототожнення світла та добра й життєвого добробуту) (с. Рибник Дрогобицького р-ну Львівської області) [84, s. 522]. На Гуцульщині побутувала церемонія очищення, а точніше взаємного підсилення очисних властивостей води та вогню за допомогою засвічених свічок перед ритуальним новорічним вмиванням: рано-вранці на Василя брали дівчина чи легінь хліб зі свічкою і ладану в черепок, приходили до води й набирали коновку. Вдома воду переливали у миску, краяли хліб і клали до неї з трьох боків гроші, волошки і милися тією водою. Нею кропили й худобу [53, с. 26]. На Західному Поліссі (Сарненський р-н Рівненської області) господар, здійснюючи ворожіння на приплід худоби, перед вечерею відвідував її з мискою куті, пирогом (паляницею) та засвіченою свічкою [58, с. 129]. Воскова свічка фігурувала як неодмінний завсідник святкового столу — покутяни увечері на «Василі» запалювали на ньому святвечірну свічку [68, с. 27], а мешканці Полісся перед «Васілієм» споживали урочисту вечерю, до початку якої господар запалював свічку перед іконою, після чого усі члени його сім'ї молилися й сідали до столу [81, s. 224].

Водохресний Святий (Щедрий) вечір. Традиційні обходи селянських господарств (під час церемонії окроплення освяченою водою) з восковою свічкою як ритуальним символом практикувалися в окремих етнографічних районах України не лише на I, а й на II (Водохресний) Святвечір. Так, на Західному Поділлі (Підгаєччина) перед заходом сонця селянська родина виходила посвятити хату та все обійстя. Попереду крокував старший син і ніс в руках запалену свічку. За ним ступав батько з мискою свяченої води і кропилом [57, с. 80]. А у с. Козярі Підволочиського р-ну Тернопільської області господар з дітьми, набравши в миску кутю, пирогів і голубців, книша та свічку, йшов до стодоли. Батько ніс книша та миску з їжею, а діти — свічку і свячену воду. У столоді ґазда малював коло, всередині — йорданський хрест, в центрі якого ставив миску. Свяченою водою він кропив усі кутки стодоли, а свічкою на дверях виводив димом хрестики. Далі процесія йшла кропити шопу, а потім хату [47, с. 30—31]. Аналогічно на Щедрий вечір поводилися й мешканці Волині: усі домашні з кутею, книшем, дідухом і свяченою водою обходили господарство, а господар ставив на усіх дверях хрестики крейдою, випалював свічкою хрести на одвірках й кропив свяченою водою хату, подвір'я, худобу [23, с. 234—235]. Схожі обрядові дії характерні для мешканців Покуття, у яких господар, узявши свяченої води та гілочку васильку (варіант — миску пампушків чи шматків хліба) й запаливши свічку, разом зі своїми домочадцями обходив обійстя, кропив усі приміщення свяченою водою і на кожних дверях ставив восковий хрестик [11, с. 68; 65, с. 132—133]. Ситуація розмежування простору за принципом бінарної опозиційної пари «своє» // «чуже» вимагала актуалізації знакової функціональності воскової свічки як проекції вогню, дієвого оберегу, що посилював обрядову міць освяченої води, культурного символу, який володів катартичною спромогою, здатністю за участю всієї родинної спільноти як очищувати (випалювати полум'ям знаки-хрести), так і номінувати, періодично оновлювати та «збирати» довкілля людини, освоєний нею простір, щоб тим самим в черговий раз упорядкувати загальний світолад у відповідальний момент святкування ключових з ритуального погляду точок року, що «відроджували» життя. Переломний момент відходу старого й настання нового року, коли після розпаду попереднього просторово-часового і речового континууму тенденцію до розчленування цілого змінювала тенденція до збирання, синтезування нового світу, якраз і був такою домінантною точкою річного циклу, сприятливим часом для проведення охоронних для людини та її здобутку заходів.

Того ж дня гуцулки з самого ранку виготовляли з воску круглі хрестики і клали їх у коновку на «водицю». Після охрещення води приліплювали на всіх чотирьох стінах хати, дверях, на входах до хліва, стайні, оскільки «*на ці хрестики ни має моци и путері ударити ані відьма, ні упирь, ні насланє, ані нієка ничіста сила*» [79, с. 30]. Подібно до гуцулів, буковинці та покутяни на Щедрий вечір та-

кож робили з воску з захисною метою маленькі хрестики і ліпили їх на дверях всіх житлових та господарських приміщень, «*щоб їх обминала нечиста сила*» [42, с. 349; 65, с. 132].

На теренах деяких українських етнографічних районів свічка обов'язково фігурувала і на святвечірньому святковому столі. Так, на Другий Святий вечір на Покутті та Опіллі на столі з пісними стравами урочисто встановлювали й запалювали свічку (трійцю) [68, с. 28; 49, с. 147; 4, арк. 13]. У вечір перед «Крещенієм» поліщуки готувались до святкової вечері, настанню якої передувало запалення свічки перед іконою й спільне читання молитви [81, s. 224]. Аналогічно на Голодну кутю перед Водохрещем при запалених свічках вечеряли українці Одещини [44, с. 120]. Подібно на Слобожанщині у навечір'я Богоявлення запалювали свічки перед іконами, молилися Богу й засідали за святковий стіл [26, с. 73].

Водохреще. Надзвичайно насиченою виявилася ритуальна семантика воскової свічки у відзначенні мешканцями значної частини українського етнографічного масиву (Покуття, Гуцульщина, Бойківщина, Поділля, Середня Наддніпрянщина) Водохрестя (Йордану), у яких поряд із свяченою водою — чинником благословення і здоров'я, в центрі йорданського дійства перебувала трійця.

К. Мрочко в описі Снятинщини (Покуття) кінця XIX ст. вперше в етнографічній літературі спинився на визначенні та знаковій ролі трійці в йорданському контексті: «*Трійця — трираменна воскова свічка, яку вкладають у дерев'яний свічник, прикрашають її сушеним зіллям, хусткою, прядивом, ґерданами. З нею іде господар на посвячення води і вмочує горючу трійцю тричі в посвячену воду. З нею господар повертається додому*». Схожий опис трійці подав О. Воропай: «*У деяких місцевостях Поділля та в Гуцульщині в цей день святять «трійцю» — три свічки, зв'язані квітчастою хусткою, намистом і барвистими стрічками. До цього ще додають пучки червоної калини та сухих квітів — безсмертників або васильків. З «трійцею» йдуть на «Йордань» переважно жінки і дівчата. Під час Богослуження «трійця» запалюється від свічок, що горять на престолі. Коли вода вже посвячена, то перед тим, як іти додому, «трійцю» гасять, занурюючи свічку в ополонку, де відбувалося свячення води*» [21, с. 173]. Подібну дефініцію навів М. Бажанський у сучасній гасловій енциклопедії, побудованій на етнографічних матеріалах з Покуття [12, с. 38].

Наведені формулювання підтверджуються й численними польовими записами, здійсненими нами в різних куточках Карпат і Прикарпаття. Інформатори пригадують, що висушеним зіллям — васильком, барвінком, калиною, стрічками, ґерданами і силянками прибирали трійцю на Покутті (сс. Русів, Стецева Снятинського р-ну, сс. Торговиця, Вікно, Серафинці Городенківського р-ну, сс. Бортники, Живачів Тлумацького р-ну Івано-Франківської області), Гуцульщині (с. Пістинь Косівського р-ну Івано-Франківської області), Бойківщині (с. Росточки Долинського р-ну Івано-Франківської області) [48, с. 137]. Під час експедиційного виїзду у с. Торговицю в оселі старого пасічника ми натрапили на дбайливо збережену трійцю. Відомості про посвячення трійці на Йордан маємо з багатьох покутських (сс. Іллінці, Джурів, Задубрівці Снятинського р-ну, с. Довпотів Калуського р-ну Івано-Франківської області), гуцульських (с. Білі Ослави, смт. Делятин Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області) та бойківських (смт. Славськ, сс. Підгородці, Тухля Сколівського р-ну Львівської області) сіл. Трійця відзначалася доволі великими розмірами — висотою 25—30 см, а іноді й до 60—80 см і товщиною 20—30 см. До неї ставилися з належною пошаною, зберігаючи на полиці під іконами цілий рік й запалюючи в разі потреби.

До локальних особливостей Покуття належало побутування тут поряд з трираменними трійцями одинарних грубих йорданських свічок, які фігурували під назвою «тріци». Ось як відмінності між ними окреслив респондент Д. Маланчук з с. Стецева Снятинського р-ну: «*Трійця — то три свічки, стоять в підсвічнику, тут довкола квіти сушені, а зверху зілля, стрічки. Тріца — одна свічка, вже грубша, її вбирали як дівчину в спідничку*». Повторення основного атрибуту «тріци» — однораменної свічки, причепуреної як дівчина, превалює в поясненнях й інших інформантів-покутян. Побутування однораменних йорданських свічок на Покутті засвідчують також О. Клодницький [35, с. 884] і О. Воропай (псевдонім О. Степовий) [72, с. 33—34]. Останній з цього приводу зазначав: «*На Покутті в цей день* (Водохреща. — *У. М.*) *святять трій-*

цію, що робиться з сухих квітів, пучків калини, намиста, хустки, а зверху одна велика свічка (в церковній трійці — три свічки). З цією «трійцею» усі йдуть на «Йордань» і під час Служби Божої запалюють свічку від «священного вогню». Після відправи трійцю гасять в тій ополонці, де святилася вода».

Спостерігалася помітна різниця у подальшій локації обох свічок після освячення: в той час, як трійцю відразу забирали додому, «тріца» залишалася стояти в церкві аж до Стрітення, коли її відносили до господи, де за сволоком зберігали весь рік. Цікаво, що термін «тріца» на позначення одинарної йорданської свічки («тріца», у якій перебуває свічка, це — букет засушених квітів, які внизу пов'язані хусткою) широко побутував у минулому в українців Буковини та Молдови (територія колишнього Хотинського повіту), де після повернення вранці з церкви в день Хрещення жінки робили на стелі хати хрести горючою свічкою, уткнутою у «тріцю», щоб вселити у домашніх сміливість до вовків [51, с. 135].

Недивлячись на суттєві розходження щодо форми та локусу, рольові функції обох видів йорданських свічок наближені й доповнюють одна одну. До них належали — профілактика та лікування недуг людей і тварин (підкурювання при наривах і переляках), відвертання «тучі» і граду, під час яких запалювали свічки, участь у ворожіннях і чаклуваннях, запобігання сварок у сім'ї, вкладання до рук умираючим, аби полегшити смертні муки. Бойки, підкурюючи недужого з усіх боків сушеними лікарськими травами, запаленими в мисці від полум'я йорданської свічки, примовляли: «*Як люде з Ардану ся розходят, так най від тебе всьо зло розійдеся*» [84, s. 522] (яскравий приклад контактної та імітативної магії).

Йорданське святкування із центральною церемонією водосвяття з трійцями на Гуцульщині відбувалося так: зі свічками йшли на «Ардан» переважно жінки — дружини пасічників, рідше самі чоловіки-бджолярі. Під час Богослужіння трійці запалювали від свічок, що горіли на престолі. Після завершення відправи багатолюдна процесія рушала до річки. Тут, освятивши воду, священик брав трійці й після слів «Велий єси Господи» занурював їх в «Ардан» (ріку). Після цього пасічники відносили свічки до церкви, де вони стояли аж до Стрітення [15, с. 225; 20, с. 118; 79, с. 31]. Дещо інші, розлогіші деталі святкування празника Богоявлення Господнього з виокремленням обрядової функціональності трійць навів В. Шухевич: «*Дома зладжує ґаздиня таку саму тайну вечеру, як на сьвятий вечір різдвяний, а ґазди лагодять трійці, які кладуть у хаті серед стола... Другого дня на сам Йордан... ідуть усі, що лиш можуть, до церкви, а звідси ґазди з трійцями заженими на водосьвятє... По скінченій церемонії церковній мачає сьвященик трійці, які єму ґазди подають, у сьвячену воду, потім ґазди їх вдруге засьвічують... З засьвіченими трійцями вертають ґазди до хати, де над столом роблять три хрестики димом із сьвічок, опісля гасять трійцю і кладуть єї серед стола...*» [80, с. 25]. Не лише гуцули, а й буковинці поверталися з йорданського святкування на ріці зі свічками-трійцями [42, с. 349].

П. Богатирьов розглядав гасіння трійць у воді як звичайну пожертву, призначену Богу від зібраного у полі. Домінуючим мотивом цього твердження виступає християнська інтерпретація воску як офіри визначеному небесному адресатові. Архаїчніший пласт народних вірувань заторкнув Ф. Потушняк, зафіксувавши на Закарпатській Гуцульщині звичай на «Водощи» вирубувати хрест на льоду, а проруб обліплювати восковими свічками, аби бджоли залишалися у господарстві й приносили приплід та достаток меду [60, с. 354]. Свічки автор цілком справедливо кваліфікує як жертву, але не християнському Творцеві, а позачасовому Абсолюту, тій невідомій та невловимій духовній субстанції, «*что горазд дає*» й від якої залежить майбутній життєвий сценарій кожної людини.

Схожа урочиста процесія із запаленими свічками і хоругвами, очолювана священиком, що виходила з церкви і простувала до ріки, відбувалася на Лемківщині. Священик святив воду в ополонці, занурюючи до неї хрест і трійці. З цього моменту звичайна вода перетворювалась на цілющу, йорданську. Віск, який скрапував зі свічок, вважався оберегом, тому його згодовували коровам, аби захистити від відьомських підступів [83, s. 54]. Подібним чином занурювали у воду й гасили трійці і бойки, які, до того ж, в час йорданської церемонії освячення води прагнули зловити краплю воску, що скапував зі свічок, занурених у воду. Ця дія, на думку пасічників, сприяла доброму веденню та інтенсивному розмножен-

ню бджіл (сс. Крушельниця, Тухля, смт. Славськ Сколівського р-ну, с. Розлуч Турківського р-ну, с. Виців Старосамбірського р-ну Львівської області) [48, с. 139]. Близьке до наведеного повір'я, що великий пожиток з бджіл (значну кількість роїв) матимуть ті, що наловлять якнайбільше воску з йорданських свічок при освяченні, зустрічаємо на теренах Волині та Полісся [31, с. 458; 25, с. 37]. Віск трійці служив запорукою багатого медозбору.

В аналогічну до лемківської та бойківської святкову йорданську процесію, що відвідувала найближчі водні джерела, гуртувались віряни Надсяння. Сучасні респонденти охоче поділилися з автором напрочуд одностайними етнографічними подробицями як щодо зовнішнього вигляду, так і особливостей ритуального застосування посвячених свічок-трійць з обов'язковою ловлею краплин воску, що скрапували із занурених у воду трійць після освячення води священиком, яку практикували у першу чергу пасічники, а також усі бажаючі позбутися недуг: «*На Йордан робили трійці в церкві, була процесія на Йордан, то несли трійці в руках, священик гасив в воді, лапали люди дуже*» (с. Липовець); «*трійці робимо на Йордан, є процесія з трійцями, і гасят у воді, і лапают віск люди*» (с. Лужки); «*роблять трійці з воску в церкві, три свічки, є держак, ручка, що там стоїть три свічки, прикрашені, прив'язують шпарагу, цвітки, щоб то гарно, як відправляє, бере свічку, пхає у воду*» (с. Лужки); «*в церкві є воскові свічки, трійці, воду як святять, по воді лапают як капає*» (с. Віжомля); «*трійці роблять, як йде процесія, несуть, потім гасять і ставлять в церкві*» (с. Новосілки); «*трійці-свічки були на Йордан. Процесія йшла, старші чоловіки несли свічки, в воду кидали, вона загасне, лапали каплі зі свічки, бо гадає, шо рій далеко не піде, шоб далеко не йшов, крутився коло того воску. На Йордан ті свічки ловили, а прикмета була на весну під час роїння, щоб вони не втікали*» (с. Глиниці); «*на Йордан трійці гасят в церкві, лапают ті каплі*» (с. Бунів); «*на Йордань трійці є з воску, ми йдем на ріку, на став, там священик світить водицю і ті трійці з воску, вони мают загаснути в воді, лапают ті каплі, ті каплі тримали*» (с. Мужиловичі); «*на Йордан були трійці, світили воду, трійці пхали в водицю, священик брав по три свічки, трійці, священик світив воду, від каждого брав, троє чоловік стояло, так пхав у воду, троє людей мало три докупи свічки, прикрашені квітами сушеними. Лапали той віск, що капав з трійць, то помагає від страху. Каждий, хто більше злапав, то добре було, то дуже помагав той віск, як від хвороби зливали*» (с. Лісновичі Городоцького р-ну Львівської області); «*на Водосвяття великі були трійці, три свічки світили, Свята Трійця, три стояли і священик правив, запихав у воду, ловили ті каплі як святили воду*» (с. Новий Яр); «*в церкві на Йордан були трійці, священик правит, була процесія, святили воду на ріці, священик опускав свічки в воду, гасив їх в воді, три рази, капали ті свічки. Било так свічка і била прикрашена квітами сушеними*» (с. Залужжя); «*на Йордань, коли світять воду, то тільки воскові свічки гасят, трійці, три докупи зліплені, сушеними квітами прикрашені. Як гасит священик трійці, капає віск, лапают люди віск — ніби кропити пасіку навколо тою водою*» (с. Цетуля); «*на Йордан були свічки — трійці в церкві, їдна така довша, а тії так попросту зліплені, прикрашені сушеними квітами, троє людей несло — по три свічки, як священик воду світив, в кожного мусів взєти трійцю і відчитувати молитву, і пхав в воду і віддавав. І так всі три трійці*» (м. Яворів); «*на Йордан, то трійці з воску робили, до церкви робили, три свічки вкупі, хто чим прикрашав, хто шпарагою, хто квітами. В воді гасили, лапали колись ті каплі з воску*» (с. Калитяки); «*трійці на Йордан є в церкві, з пчолиного воску, не дуже великі, три свічці стоїт*» (с. Поруби — усі Яворівського р-ну Львівської області) [3, арк. 5, 7, 8, 12, 14, 16—17, 24, 30, 36, 44, 45, 53—54, 55, 63, 65].

На Покутті у йорданському водосвятті домінуючу роль відігравали не трійці, а однораменні свічки, що на Снятинщині та Тлумаччині звалися «трійци», які несли всі учасники походу. Трійцю мав лише священик [48, с. 139; 72, с. 33]. Тотожний обрядовий акцент був характерною рисою хрещенського дійства й окремих місцевостей Західного Поділля (Борщівський, Заліщицький р-ни Тернопільської області), де церковна відправа відбувалась дуже рано, після чого усі мешканці села з трійцями вирушали хресним ходом до Дністра. Селяни здебільшого тримали поодинчі трійці (лише багатші мали

триєдині свічки). Церковні трійчасті свічки були обвинуті стрічками («биндами»), а селянські складала одна товста свічка, убрана внизу наче дівчина у спідничку, з прикрасами навколо. Священик освячував воду в ополонці, вкладаючи до неї срібний хрест і гасячи у ній три запалені горючі в час відправи, трійці. Усі намагалися зберегти вогонь трійці, аби дійти з ним додому. Нею робили хрест на сволоку, а також підсмалювали дітям чуби від страху [7, арк. 70; 6, арк. 110; 30, с. 83]. На Підгаєччині (Тернопільщина) церковну процесію очолювали чотири дівчини, що несли хрест, хоругви по обох боках, а всередині великі образи. За ними — три трійці з бджолиного воску, що їх тримали в руках лише найшанованіші чоловіки громади. Акт посвячення води виглядав наступним чином: священики благословили воду, занурюючи у неї запалені трійці [57, с. 83—84]. У Шаргородському р-ні Вінницької області (с. Зведенівка) селяни переважно йшли на Йордан з повноцінними трійцями («*три свічки і зіллям убрані*»). Присутні на Водохрещі повертались з запаленим вогнем додому, де трійцями смалили хрести дітям на голові, щоб ті не боялись вовків [39, с. 173]. Трійці, прикрашені квітами (васильком, гвоздикою) та стрічками донині присутні у подільському водосвятті (Вінниччина). Сучасні респонденти повідомляють: «*Становиш у ту трійцю свічку і хрестик, і обв'язуєш лєнтою, і йдеш на Богоявлєніє, як батюшка святе воду і святе нам трійцю. То не хазяйка, як у церкві стоїть без трійці*» [76, с. 121].

На території Середньої Наддніпрянщини в центрі святкового дійства на «Ордання», що традиційно відбувалося на водоймі, де з льоду вирубували хрест, поряд із свяченою водою також віддавна перебувала трійця (хоча згодом здебільшого фігурувала одинарна воскова свічка). Маємо свідчення Н. Арандаренка середини XIX ст. з Полтавщини, що «*в день Крещения несут в церковь свечи желтого или зеленого воска, сложенные тройцеобразно и сплетенные в один конец, украшенные засушенными душистыми травами и цветами, большей частью из васильков*» [9, с. 223] та П. Чубинського кінця XIX ст., що на Водохреще «*багато чоловіків і жінок під час водосвяття тримають потрійні свічки в ознаменування Пресвятої Трійці*» [78, с. 4]. Важливу обрядову семантику йорданських «трійць» з воску у церемонії відзначення Водохрестя на Звенигородщині продовжує фіксувати на початку XX ст. А. Кримський: «*Рано йдуть до церкви. А найбільше йдуть і їдуть і вивозять дітей прямо на горданю. Як прийде піп, то пасічники з трійцями з васильків стають рядами перед вівтарем (з льоду), а піп править у вівтарі. За пасічниками стоять чоловіки й парубки з поставниками. Як вийде піп святити, то пасічники стають коло попа впереді гордані, а з поставниками чоловіки — з правого боку гордані, парубки — з лівого боку. Як заспівають гордані, то на чотирьох кутках гордані рубають разом ополонки, так щоб вода в одну хвилину наповнила всю горданю. Піп бере трійці в пасічників і вмочає в воду, в той мент стріляють з рушниць, «прогонять колядку*» [40, с. 274—275]. Результати сучасних польових обстежень, здійснених на Черкащині, виявляють у глибинних пластах колективної пам'яті нашого народу уже ту обрядову ситуацію, коли кожен приходив на церемонію з однією восковою свічкою, запалюючи її в момент освячення води; цю свічку зберігали вдома, інколи засвічуючи (сс. Попівка, Горобіївка, Мельники, Лука Канівського р-ну, с. Ковтуни Золотоніського р-ну) [47, с. 58; 5, арк. 47]. Ось як посвячення свічок на Йордан згадує старожилка с. Ковтуни Катерина Зоря: «*На Водохрестя у церкві правиться, рубали на річці ополонку і становили хрест з льоду і обливали квасом із червоних буряків, і стояв той хрест. І там ото святили воду і правили коло того хреста. Якщо вітру нема, що не тухнуть, то правиться, і стоять, і свічки держать, а кожний свою свічку забирає додому. А тоді вона лежить удома. У нас на Водохрестя по одній свічці тримали, свічки були з воску*». Освячену йорданську свічку в окремих випадках використовували як засіб лікування «пристріту» корів — запалювали і тричі обходили з нею навколо тварини, читаючи «Отче наш» (с. Межиріч Канівського р-ну). На Полтавщині її димом підкурювали хворих, що страждали від головної болі та рожі, а саму свічку тримали у пасіці задля доброго роїння бджіл [9, с. 223].

Після водохрестя усі присутні на ньому повертались до своїх домівок. З посвяченою свічкою («трійцею»), яка володіла значним апотропейним та катартичним потенціалом, український господар з Се-

редньої Наддніпрянщини та Покуття спочатку заходив у пасіку до бджіл, аби обкурити нею комах і поставити хрестики на вуликах, а вже потому обходив усе обійстя, випалюючи вогнем свічки хрестики у хаті (на сволоку, дверях), сінях та господарських будівлях — «*щоб лихо минало*», «*щоб нічо не нападало*» [1, арк. 43, 55; 50, с. 48; 47, с. 58]. Горючою «трійцею» викурювали на сволоку в хаті хрест подоляни [30, с. 83]. У с. Лісновичі Городоцького р-ну Львівської області на Йордан робили свічкою хрестики на хатах [3, арк. 37]. Подібно і гуцули виводили димом від посвяченої свічки хрести на сволоку і над столом, за яким відбувалася ритуальна трапеза. Нею також обкурювали хату, усіх домашніх та худобу, щоб «*ніщо зле не чіплялося*» [2, арк. 33; 80, с. 204; 43, с. 292]. П. Богатирьов, коментуючи цей гуцульський звичай, висловив припущення про його спрямованість на захист від «нечистого» і тісний зв'язок з церковними обрядами. Аргументом на користь висловленої дослідником думки про існування такого зв'язку (хоча й з іншим семантичним наповненням) є християнського змісту народне трактування українцями Закарпаття димлених хрестів, як зроблених на честь охрещення Ісуса Христа в Йордані [66, с. 146]. Але все ж крізь пізніші християнські світоглядні нашарування проглядається первісне тло семантики обходів господарств з засвіченою трійцею і випалювання її полум'ям знаків-хрестів як виразно очищувальної, в якій сконденсовано несхитну віру в катартичну міць вогню. Існує наступне припущення щодо первісної семантики хреста як надзвичайно поширеної в орнаментиці та символіці фігури: він зображає знаряддя для добування вогню тертям, оскільки іскра з'являлась на перехресті двох шматків дерева. Саме тому вважають, що хрест став символом світла, а в кінцевому підсумку і життя [32, с. 117].

Під час практикованих мешканцями Карпат, Покуття, Поділля та Волині обходів господарств зі свяченою водою і свічкою, вони ліпили на воротах, дверях комори, стайні, на вуликах, у хаті на стелі, сволоку, іконах воскові хрестики, посвячені на йорданській службі. У покутському селі Стецева Снятинського р-ну Івано-Франківської області ще донині продовжує існувати традиція, що дружини пасічників виготовляють чимало воскових хрестиків і роздають їх у церкві односельцям [1, арк. 53].

Не ставлячи під сумнів твердження С. Килимника про переважне виготовлення в історичній ретроспективі трираменних свічок перед Спасом та Чистим четвергом більшістю українців [33, с. 18; 34, с. 42, 57, 141], все ж зазначимо: опрацьований нами польовий та літературний матеріал дає підставу констатувати, що трійці на значній частині української етнографічної території (Карпати, Прикарпаття, Західне Полісся, Поділля) сукали в основному напередодні Йордану [48, с. 141; 58, с. 123; 73, с. 16].

Сьогодні важко реконструювати первісний зміст феномену трійці, відомий нашим далеким предкам. Існує думка, що одна з цих свічок належала небесному божеству — сонцю, друга — душам померлих, а третя — живим й усьому живому. За іншою версією, одна свіча символізувала небо і сонце, друга — земну твердь і водну гладь, заселену рослинами і тваринами, а третя — повітряну стихію з птахами і вирієм [34, с. 57, 43]. Достеменно відомо лише одне — як сакральний і містичний об'єкт трійця вшановувалась українцями ще задовго до прийняття християнства, з утвердженням якого її кодовий сенс перетранслювався й вона почала знаменувати собою Пресвяту Трійцю — Бога-Отця, Бога-Сина і Духа Святого, яка вперше об'явилася вірянам над рікою Йордан.

У витоків пошанування воскової свічки лежить давній культ вогню з його амбівалентною природою — повагою та страхом з поклонінням вогню спочатку як Богу, а з часом — як символу божественної сили, знаку світла, світлоносного начала, спроможного подолати темні сили Зла. Архаїчна символіка воску полягала в уособленні ним вищої жертви небу та душам предків, а полум'я воскової свічі первісно було знаком сонця, проекцією сонячного проміння, тому запалена свічка в дохристиянських ритуалах викликала родючість та сезонне оновлення природи. З утвердженням християнства воскова свічка увійшла в усі ритуали церкви, а у християнській ідеології набула значення головного символу, незамінного культового предмету, що уособлювала діалог людини з Богом, святими, ангелами.

Студії ритуального застосування воскових свічок у різдвяно-водохресній календарній звичаєвості виявили їх надзвичайно високий статус в обрядовому житті українців. У різдвяних обрядодіях знайшли вияв функції свічки як проекції сонця, медіатора по-

між земним та потойбічним, бо насамперед актуалізувалась поминальна семантика свічі на Святій вечері, світло якої служило дороговказом душам предків, що, тимчасово перебуваючи на землі, відвідували рідну домівку, а також в якості символічного аналога людського існування виступала засобом ворожінь на визначення подальшої долі (життя чи смерті). Обов'язковим ритуальним атрибутом святкового столу воскова свічка була не лише на Святий вечір, а й Новий рік та Щедрий вечір (Голодну кутю). У процесі розмежування простору під час традиційних обходів господарств на І і ІІ Святвечір як охоронних заходів проти підступів нечистої сили воскові свічки виступали в якості апотропею, проекції сонця, культурного символу, що оновлював межі освоєного людиною простору, одним із засобів відновлення космологічного ладу в переломні моменти року. Рольові функції йорданських («трійць») з їх значним апотропейним та катартичним потенціалом, високим семіотичним статусом, медіативним спрямуванням — достатньо універсальні. Це в першу чергу профілактика та лікування недуг людей і тварин, захист від грому, блискавиці, бурі та граду, охорона від нечистої сили, вроків, вкладення до рук умираючим задля полегшення смертних мук, поминання померлих, участь у ворожіннях, пожертва вищим небесним божествам.

1. Архів Інституту народознавства НАН України (Далі: ІН НАНУ). — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 434.
2. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 435.
3. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 559.
4. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 561.
5. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 600.
6. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 239 в. — Т. 4. — (*Колтатів С*. Знання та вміння вільховеччан. Медицина вільховеччан).
7. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 239 к. — Т. 11. — (*Колтатів С*. Сільськогосподарсько-релігійний календар вільховеччан або ж рік у обрядах, звичаях, обичаях, ворожіннях, віруваннях, роботах та розвагах).
8. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр.: Матеріали науково-дослідних робіт з теми «Родинна обрядовість та народне харчування» за 1996 р. ; Матеріали зібрала і опрацювала І. Несен. — К., 1998.
9. *Арандаренко Н.И*. Записки о Полтавской губернии, составленные в 1846 г. : в 3 ч. / Н.И. Арандаренко. — Полтава, 1849. — Ч. 2.
10. *Аркушин Г*. Голоси з Підляшшя (Тексти) / Г. Аркушин. — Луцьк, 2007.
11. *Бабій В*. Серафинці (Янгорів). Етнографічні статті, спогади, всячина / В. Бабій, М і В. Мулярчики. — Івано-Франківськ, 2001.
12. *Бажанський М*. Творчий динамізм патріотизму моїх земляків: гаслова енциклопедія / М. Бажанський. — Детройт, 1983.
13. *Белова О.В*. Свеча / О.В. Белова, И.А. Седакова // Славянские древности: этнолингвистический словарь. — М., 2009. — Т. 4. — С. 567—573.
14. Бережанщина в спогадах емігрантів. — Тернопіль, 1993.
15. *Богатырев П.Г*. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П.Г. Богатырев // Вопросы теории народного искусства. — М., 1971. — С. 169—296.
16. *Бугера І*. Звичаї та вірування Лемківщини / І. Бугера. — Львів, 1939.
17. Буковинські говірки: хрестоматія діалектних текстів. — Чернівці, 2006.
18. Виклади давнослов'янських легенд, або міфологія / укладена Я. Головацьким. — К., 1991.
19. Витоки: матеріали фольклорної експедиції. — Тернопіль, 2010.
20. *Влад М*. Стрітеннє: книжка гуцульських звичаїв і вірувань / М. Влад. — К., 1992.
21. *Воропай О*. Звичаї нашого народу: етнографічний нарис / О. Воропай. — К., 1991. — Т. 1.
22. *Галайчук В*. З духовної культури Богородчанщини: звичаї, вірування та повір'я, пов'язані зі світоглядними уявленнями про смерть і померлих / В. Галайчук // Міфологія і фольклор. — Львів, 2010. — № 3/4. — С. 92—110.
23. *Галайчук В*. Різдвяно-водохресні свята в околицях Кременця / В. Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історична. — Львів, 2009. — Вип. 14. — С. 215—240.
24. *Грябан В*. Обрядові дійства, пов'язані з вогнем у зимових обрядах та обрядах перехідного періоду (зустрічі весни) українців / В. Грябан // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. — Чернівці, 1998. — Т. 1. — С. 192—197.
25. *Дмитренко А*. Продукти бджільництва в обрядовому житті Волині і Полісся : воскова свічка / А. Дмитренко // Етнічна історія народів Європи. — К., 1999. — Вип. 6. — С. 35—39.
26. Дневник народных праздников Харьковской губернии // Харьковский сборник. — Харьков, 1887. — Вып. 1. — С. 72—80.
27. *Дучимінська О*. Різдвяні звичаї в селі Білоберезці / О. Дучимінська // Жіноча доля. — Коломия, 1935. — Ч. 1. — С. 3.
28. *Захарук З*. Фольклорні традиції села за дібровою / З. Захарук. — Снятин, 2006.
29. *Зборовський П*. Різдвяний цикл свят за традицією села Верхнє Висоцьке на Турківщині / П. Зборовський // Народознавчі зошити. — Львів, 2008. — № 1/2. — С. 49—53.

30. *Зозуля Н.* Йорданські свічки-«трійці» / Н. Зозуля // Народна творчість та етнографія. — К., 2009. — № 4/5. — С. 82—84.
31. *І. С. Я.* Йордан в Яструбичах / І. С. Я. // Надбужанщина. Сокальщина, Белзчина, Радехівщина, Камінеччина, Холмщина і Підляшшя: історико-мемуарний збірник. — Нью-Йорк ; Париж ; Сидней ; Торонто, 1986. — Т. 1. — С. 456—459.
32. *Иванова Ю.В.* Обрядовый огонь / Ю.В. Иванова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. — М., 1983. — С. 116—130.
33. *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні / С. Килимник. — К., 1994. — Кн. 1.
34. *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні / С. Килимник. — К., 1994. — Кн. 2.
35. *Клодницький О.* Народний побут, звичаї і фольклор Товмаччини / О. Клодницький // Альманах Станиславівської землі. — Нью-Йорк ; Торонто ; Мюнхен, 1975. — С. 876—888.
36. *Кміт Ю.* Ще про Волосатий / Ю. Кміт // Літопис Бойківщини. — Самбір, 1935. — Чис. 1. — С. 135—143.
37. *Коковський Ф.* Вибрані статті та оповідання / Ф. Коковський. — Тернопіль, 2010.
38. *Кочержук О.* Моє рідне село Лецівка / О. Кочержук. — Львів, 2003.
39. *Кравченко В.* Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі / В. Кравченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. — К., 1927. — Вип. 1/3. — С. 147—181.
40. *Кримський А.* Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного і діалектологічного / А. Кримський. — Черкаси, 2009.
41. *Купчанко Г.* Народные обычаи, обряды и песни в Буковине русского народа / Г. Купчанко // Чтения в обществе истории и древностей российских при Московском университете. — М., 1876. — Кн. 1. — С. 531—556.
42. *Купчанко Г.* Некоторые историко-географические сведения о Буковине / Г. Купчанко // Записки Юго-Западного отдела импер. Русского географического общества. — К., 1875. — Т. 2. — С. 289—600.
43. *Кутельмах К.* Календарна обрядовість / К. Кутельмах // Гуцульщина: історико-етнографічне дослідження. — К., 1987. — С. 286—302.
44. *Кушнір В.Г.* Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський район) / В.Г. Кушнір, Н.О. Петрова, В.М. Поломарьов. — Одеса, 2010.
45. *Левкович І.* Українські народні різдвяні звичаї / І. Левкович. — Лондон, 1956.
46. *Максимович М.* Дні та місяці українського селянина / М. Максимович. — К., 2002.
47. *Мовна У.* Виробнича та духовна спадщина традиційного бджільництва українців Корсунь-Шевченківського і Канівського районів Черкаської області / У. Мовна. — Львів, 2011.
48. *Мовна У.* Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX — початок XX століття) / У. Мовна. — Львів, 2006.
49. *Мохорук Д.* Село моє Топорівці. Історико-краєзнавчий та етнографічний збірник / Д. Мохорук. — Косів, 2008. — Т. 6: Етнографічний образ села. *Мрочко К.* Снятинщина. Причинки до крайової етнографії / К. Мрочко. — Детройт, 1977. — Ч. 1.
50. *Несторовский П.* Бессарабские русины: историко-этнографический очерк / П. Несторовский. — Варшава, 1905.
51. *Ониськів М.* Пісні бойківського села Петранка / М. Ониськів, Г. Книш, Д. Мельник. — Львів, 2013.
52. *Онищук А.* Народний календар. Звичаї й вірування привʼязані до поодиноких днів у році / А. Онищук // Матеріали до української етнології. — Львів, 1912. — Т. 15. — С. 1—61.
53. *Остапович В.* Мальовниче село під горою (нариси з історії Ганусівки) / В. Остапович. — Івано-Франківськ, 2000.
54. *Павлюк М.* Українські говори Румунії. Діялектні тексти / М. Павлюк, І. Робчук. — Едмонтон ; Львів ; Нью-Йорк ; Торонто, 2003.
55. *Паньків М.* «Мамко моя, зозуленько моя...» (Похоронно-поминальні звичаї і обряди на Покутті) / М. Паньків // Берегиня. — К., 2002. — № 1. — С. 37—54.
56. *Папіж В.* Деякі релігійні обряди і звичаї Підгаєччини / В. Папіж // Підгаєцька земля: історично-мемуарний збірник. — Детройт, 1980. — С. 69—103.
57. *Пархоменко Т.* Календарні звичаї та обряди / Т. Пархоменко // Етнокультура Рівненського Полісся. — Рівне, 2009. — С. 119—192.
58. *Петришин М.* Звичаї та обичаї і рокові свята в Угнові / М. Петришин // Угнів та Угнівщина: історично-мемуарний збірник. — Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1960. — С. 253—258.
59. *Потушняк Ф.* Вода, земля и воздух (в народном верованю) / Ф. Потушняк // Зоря-Hajnal. — Ужгород, 1942. — Чис. 2/3. — С. 351—373.
60. *Решетило Т.* Різдво в Угнові (спогад) / Т. Решетило // Угнів та Угнівщина: історично-мемуарний збірник. — Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1960. — С. 261—263.
61. Різдвяні вірування і звичаї в с. Доманинцях / зап. Ю. Штефанець // Підкарпатська Русь. — Ужгород, 1930. — Ч. 1/2. — С. 12—14.
62. Різдвяні звичаї й пісні з села Веремінь Ліського повіту // Літопис Бойківщини. — Самбір, 1938. — Чис. 10. — С. 49—55.
63. Різдвяні звичаї на Лемківщині / Жіноча Доля. — Коломия, 1934. — Чис. 1. — С. 2.
64. *Розвадовський М.* Моє лелечине село / М. Розвадовський. — Снятин, 2005.

65. *Росоха С.* Водощ, Богоявленя / С. Росоха // Наш родный край. — Тячево, 1929. — № 5. — С. 145—147.
66. *Рубіш Ф.* Великі Лучки : історико-етнографічне дослідження / Ф. Рубіш, В. Рубіш-Чучвар. — Ужгород, 2007.
67. *Савчук М.* Від Пилипівки до Говіння / М. Савчук. — Коломия, 2003.
68. *Сивицький М.* Різдво / М. Сивицький // Лемківщина: земля — люди — історія — культура. — Нью-Йорк ; Париж ; Сідней, 1988. — Т. 2.
69. *Скоропад В.* Мої спогади (Релігійні і побутові звичаї та традиції) / В. Скоропад // Літопис Борщівщини. — Борщів, 1993. — Вип. 3. — С. 58—74.
70. *Смоляк П.* Різдвяна обрядовість Західного Поділля : трансформація традицій : дис. ... канд. іст. наук / П. Смоляк ; Ін-т народознавства НАНУ. — Львів, 2008.
71. *Степовий О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Степовий. — 1958. — Ч. 1.
72. *Творун С.* Українські обрядові хліби: на матеріалах Поділля / С. Творун. — Вінниця, 2006.
73. *Толстая С.М.* Предисловие / С.М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. — М., 2006. — С. 7—8.
74. Українські закарпатські говірки: тексти / упоряд. та передм. О.Ф. Миголинець, О.Д. Пискач. — Ужгород, 2004.
75. Українські східнослобожанські говірки: сучасні діалектні тексти. — Луганськ, 2011.
76. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. — М., 1987. — Т. 3.
77. *Чубинский П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-западный отдел. Материалы и исследования / П. Чубинский. — СПб., 1872. — Т. 3: Народный дневник.
78. *Шекерик-Доників П.* Рік у віруваннях гуцулів / П. Шекерик-Доників. — Верховина, 2009.
79. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до української етнології. — Львів, 1904. — Т. 7.
80. *Moszyński K.* Polesie wschodnie / K. Moszyński. — Warszawa, 1928.
81. *Ossadnik H.* Zwyczaje pogrzebowe doliny Oslawy, Oslawicy i Kalniczki / H. Ossadnik // MMBLS. — Sanok, 2001. — № 35. — S. 109—139.
82. *Reinfuss R.* Śladami Lemków / R. Reinfuss. — Warszawa, 1990.
83. *Řehoř F.* Kalendářik z národniho života Bojküv / F. Řehoř // Zlatá Praha. — Praha, 1895. — № 44. — S. 519—522.

Ulana Movna

WAX CANDLE AS UKRAINIAN CHRISTMAS AND EPIPHANY RITUALISTIC TEXT

For the first time in native ethnology the article has brought some results of special study in sign functionality of a wax candle under the context of Ukrainian Christmas and Epiphany ritualistic text (ritualism of Christmas Eve, New Year, Epiphany Eve and Feast of Epiphany). The study has stated extremely high semiotic position of a wax candle as projection of Sun, mediator between the spheres of sacral and prophane elements, symbolic analogue of human existence, apotropy, cultural symbol re-establishing borders of acculturated space.

Keywords: wax candle, Christmas, Epiphany, ritualistic text, Ukrainian.

Ульяна Мовна

УКРАИНСКИЙ РОЖДЕСТВЕНСКО-КРЕЩЕНСКИЙ ТЕКСТ: ВОСКОВАЯ СВЕЧА

В статье впервые в отечественной этнологии специально изучается знаковая функциональность восковой свечи в контексте украинского рождественско-крещенского обрядового текста (обрядности Сочельника, Нового года, крещенского вечера и Крещения). Установлено чрезвычайно высокий семиотический статус восковой свечи — проекции солнца, медиатора между земным и инфернальным, символического аналога человеческой экзистенции, апотропея, культурного символа, обновляющего границы освоенного человеком пространства.

Ключевые слова: восковая свеча, Рождество, Крещение, обрядовый текст, украинский.



Андрій ЗЮБРОВСЬКИЙ

ВИПІКАННЯ ПОВСЯКДЕННОГО ХЛІБА УКРАЇНЦІВ ПІВДЕННО-ЗАХІДНОГО ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОГО РЕГІОНУ

в кінці XIX — на початку XXI століть

Аналізуються приписи, прикмети, звичаї, методи та прийоми відбору, заготівлі та певні аспекти застосування допоміжних засобів хлібопечення — води, дров, листя. Продемонстрована залежність критеріїв добору допоміжних засобів від традиційних харчових стандартів та світоглядних стереотипів населення, а також від факторів соціально-економічного, природно-географічного характеру і особливостей матеріальної культури регіону.

Ключові слова: вода, ворожіння, дрова, вихор, грім, поховання, піч, листя овочів та дерев, хліб.

Вибір та заготівля допоміжних засобів та компонентів хлібопечення посідали значне місце у комплексі традиційних технологічних прийомів, звичаїв та обрядодій, що передували власне випіканню хліба.

У досліджувану групу ми умовно об'єднали такі засоби та компоненти: вода (була водночас як одним з інгредієнтів, так і допоміжним засобом — нею вигладжували хлібини перед випіканням, примочували та мили їх після виймання з печі тощо), дрова, якими напалювали піч перед випіканням хліба, та листя, яке підстеляли під хлібини у печі. Основним критерієм виділення їх в окрему групу став часовий фактор: переважна більшість акцій по відбору та заготівлі вказаних речей відбувалась іноді задовго до початку власне випікання хліба. Застосування ж досліджуваних засобів відбувалось на різних етапах хлібопечення.

Назва групи — «допоміжні засоби» — також умовна, і стосується лише листя, яке, як ми побачимо далі, і справді відігравало допоміжну у випіканні хліба роль. Адже, на відміну від води і дров, господині у процесі хлібопечення могли безперешкодно відмовитись від його використання.

Від правильності вибору допоміжних засобів залежали не лише смакові властивості майбутнього виробу, а й вдале випікання хліба взагалі. Вважалося, що необхідною була відповідність вказаних компонентів певним реальним фізико-хімічним параметрам, наприклад: обирались дрова з деревини певних порід, які при згорянні швидко створювали в печі високу температуру, необхідну для вдалого випікання вчиненого хліба.

З іншого боку, важливим критерієм була ритуальна чистота допоміжних засобів, оскільки, за народною уявою, невідповідність останнього чинника могла спричинитись до порушення процесу хлібопечення.

Традиційному українському хлібопеченню загалом (це дослідження таких авторів, як Л. Артюх [10, с. 126; 11, с. 81; 12, с. 45—52], В. Борисенко [16, с. 218—221], М. Глушка [18, с. 3—18], Т. Гонтар [20, с. 372; 21, с. 642; 22, с. 350; 23, с. 153], О. Страхова [40], М. Сумцова [41; 55, s. 639—657], С. Толстої [43, с. 412—421]) і певним його етапам та аспектам (наприклад, розвідки автора цих рядків [27, с. 368—380; 28, с. 89—103; 30, с. 342—355; 31, с. 776—783]) присвячена етнологічна література.

Більше того, значна кількість праць стосується ролі досліджуваних нами засобів у народній культурі. Так, семантико-світоглядним уявленням про воду, її місцю у традиційній календарній та сімейно-побутовій обрядовості присвячені роботи Л. Горошко [25, с. 440—448; 26, с. 705—713], М. Горбаль [24, с. 27—33], воді у народній метеорології — П. Біляковського [14, с. 434—444].

Традиційні народні уявлення про деревину, методи, принципи та критерії (а також табу, приписи та народні уявлення, що лягли в їх основу) її відбору для використання у господарській діяльності, передовсім у будівництві, досліджували Р. Сілецький [39] та Т. Файник [45]; сферу семантико-світоглядних аспектів заготівлі та використання дров слов'янами — російська вчена В. Усачова [44, с. 135—138], а, зокрема, календарні матримоніальні ворожіння з ними українців — О. Серебрякова [38, с. 630—632]. Окремих розвідок, присвячених вибору, заготівлі та застосуванню листя у традиційному хлібопеченні українців, на сьогодні немає.

Однак, зауважимо, незважаючи на таку значну кількість праць, що торкаються питань, наближених до теми нашого дослідження, жодна з них не є присвяченою конкретно питанню побутування та можливих причин виникнення, ролі та місцю традиційних звичаїв, обрядів, технологічних прийомів вибору, заготівлі та застосування допоміжних засобів та компонентів хлібопечення українців — води, дров та листя. Власне, наша стаття і має заповнити цю прогалину.

На детальніше дослідження заслуговує територія Західного (Південно-Західного) етнографічного регіону, який включає низку історико-етнографічних районів і підрайонів: Волинь, Поділля, Опілля, Покуття, Гуцульщина, Бойківщина, Лемківщина, Закарпаття, Буковина [32, с. 185; 36, с. 64—85], оскільки принаймні половина з них залишається поза сферою зацікавлень вчених-етнологів. Для порівняння і доповнення ми використали матеріал і з інших регіонів України та сусідніх слов'янських держав (Польщі, Росії, Білорусі).

Необхідною складовою вдалого випікання хліба було використання **води** придатної, як з боку фізико-хімічних характеристик, тобто реально, так і у ритуальному сенсі цього слова.

Зазначимо, що у межах досліджуваного регіону локалізуються значні водні ресурси. Тому, очевидно, вибір води, придатної для хлібопечення з реальної точки зору, не спричиняв жодних незручностей та не спонукав населення до створення значного корпусу прикмет та приписів, що регламентували б цей процес.

Складнішим був відбір води стосовно ритуальної придатності. Так, на бойківсько-лемківському пограниччі побутувало спеціальне ворожіння, присвячене вибору «доброї» води. Воно полягало у тому, що господиня загадувала чотири криниці. Вмочувала по шматку хліба у воду, подумки ніби у першу криницю, другу, третю, четвету. Потім в кожнен з цих шматочків встромляла по голці, і ці шматочки хліба з голками опускала у миску з водою, при цьому спостерігаючи за їх поведінкою: якщо голка поводилась спокійно, то вода не підходила [49, s. 30—31]. Можливо, хліб тут виконує роль своєрідної жертви (пригощання) потойбічному (хтонічному) світу (чи, можливо, самій персоніфікованій Криниці: на думку П. Литвинової, сіверянської богині плодючості, за описами схожої на русалку, проте з дещо іншими функціями та місцем перебування — у джерелах та криницях) [35, с. 695—697], а неспокійна поведінка голки мала стверджувати, що жертва буде прийнята, тобто можна сподіватись на допомогу потойбічних сил (вода набиратиме позитивних якостей).

Зазначимо, що у поляків, наприклад, хлібну жертву використовували для покращення стану води у колодязях [52, s. 36].

Зберігати у домі воду, призначену для споживання (в тому числі і приготування хліба) слід було виключно у закритій ємності, особливо якщо вона залишалась у домі протягом ночі: «Діжечка з водою повинна бути закрита, інакше в ній буде купатися нечистий» [17, с. 81]. Очевидно, припис виник із гігієнічних міркувань: щоб не забруднювати воду у посудині. Наперед вносили до хати воду, можливо, у холодну пору року, щоб вона прогрівалась до кімнатної температури («літепло»), якою, за народними уявленнями, слід було розчиняти тісто: при розчиненні холодною водою тісто не рухалось (слабо ферментувало), занадто гарячою — запарювалось, — в обох випадках хліб випікався невдало [28, с. 92].

Вода, яка використовується під час випікання хліба, теж набувала позитивних характеристик, очевидно, завдяки контакту з хлібом: водою, якою обмивали щойно вийнятого з печі боханця, вмивали лице дитини, примовляючи: «Щоб до нього люди так ішли, як ідуть до хліба, щоб було людям миле, як хліб» [15, с. 284].

Зауважимо, що польські дівчата вмивали такою водою лице, щоб шкіра у них була чистою [43, с. 415].

У Польщі вважали, що воду, котрою вигладжують боханці хліба перед випіканням, слід віддавати свиням, щоб також були гладкі [56, s. 779] (круглий = гладкий = товстий; або, щоб свині виростали так само, як виростає та округлюється хліб у печі). Завдяки контакту із хлібом вода набирала виключно позитивних характеристик, які, в подальшому, за народними уявленнями, могли передаватись іншим об'єктам чи суб'єктам.

Щоб отримати якісний хліб, піч добре напалювали. З цією метою намагались використовувати дрова з твердих, малодимних («*шоб не коптило*» [5, арк. 239]) порід деревини: дуба [9, арк. 42—43], граба, берези, ясена [5, арк. 38, 49; 7, арк. 85, 90] («*Грабові, береза і ясен — вони сильно жаркі, і вони ту черінь нагрівають. Вони раптово горать, і черінь тоді вже накалюється, і температуру вони дають більшу*» [5, арк. 189], стверджують інформатори з Волині), бука, ліщини, вільхи [7, арк. 48; 8, арк. 11, 40] (Волинь, Бойківщина), клена [9, арк. 84], акації [9, арк. 42].

На рівнинній частині Південно-Західного історико-етнографічного регіону респонденти визнають однією з найбільш оптимальних для випалювання печі при випікання хліба дубову деревину: дрова з цього дерева «*самі тяжчі — і найлучче вони жарять*» [5, арк. 5].

Однак варто зазначити, що подекуди дуба на паливо не використовували. Мотивували це тим, що дубові дрова, незважаючи на те, що давали досить добрий жар, часто погано та довго горіли («дуб горить і зара чахне, і робиться чорний» [31, с. 778—779]): «*Дубові дуже тяжкії, бо дуже вони не хтять горіти*» [5, арк. 178], «*А дубові, то не дуже важні, бо важко вогонь іде*» [9, арк. 43] (Волинь). Іноді вважали, що вони не давали необхідної кількості жару, «*бо дубови, то жар чахне бистро*» [9, арк. 6]. Відповідно, з одного боку, процес прогрівання печі невиправдано затягувався, а з другого — черінь печі не отримував необхідної кількості тепла («*Він* (дуб. — *А. З.*) *прогорить, але потім той жар — на вугля чорне, і черінь так не нагрівається*») [5, арк. 262], що, в свою чергу, могло призвести до того, що хліб не випікався: «*А дубові вони горать, а потом зробиться зразу вугля. То вже гнітити [хліб] — може не загнітити зверха, бо зробиться чорний*» [5, арк. 69].

Найоптимальнішими при випікання вчиненого хліба господині вважали грабові дрова («*А грабові — найлучче дрова*» [5, арк. 152]). Вони швидко горіли, а при згорянні утворювали значну кількість жару, значно при цьому розпікаючи черінь: «*Грабиною саме лучче нагару було*» [5, арк. 281], «*Грабові, шоб були — гарача піч буде, і нагорить файно*» [5, арк. 302], «*Граб — найлучче дерево. Меньше треба палити*» [9, арк. 30]. Використання грабових дров економило час та зусилля жінки-господині, а також гарантувало вдале випікання хліба: «*Якшо є грабові дрова — файно напалиться піч — добре випечеться хліб*» [5, арк. 222].

Позитивні характеристики цього палива відображені навіть у фольклорі. Так, на території Волині побутувала приказка: «*Нема дров, як грабина; нема м'яса, як свинина, і нема риби, як линина*» [5, арк. 152]; «*Нема риби од линини, а дров нема од грабини*» [9, арк. 30].

Подекуди, щоправда, під час випікання хліба грабових дров не використовували, оскільки вони надмірно розжарювали піч («*Грабовими, то дуже сильна, гарача дуже піч. Грабові, то сильні дрова*» [5, арк. 143]), а це могло спричинитися до того, що печиво підгорало: «*Як береш грабовими, то хліб той пригорає*» [5, арк. 290].

Верби, сосни, смереки, осики [5, арк. 17; 7, арк. 103; 8, арк. 40] намагалися не використовувати для напалювання печі під час випікання хліба, оскільки при їх згорянні утворювалось багато диму та кіптяви: «*Сосна, то дуже кіптить, коптю того багато і жару того нема*» [5, арк. 82], «*То, кажуть, осика, то дуже витрушує сажу: вигарує — догори йде, осикові дрова*» [9, арк. 43]. Жару від таких дров було мало і, як наслідок — «*як такі во дрова соснові або восикові, то той хліб не спікався*» [5, арк. 17]. Зауважимо, однак, що паростки верби, освячені у церкві на Вербну Неділю, спалю-

вали у печі під час випікання обрядового печива — паски. Вважалось, що таким чином вказане печиво краще загнічується (тобто запікається, його скоринка набирає коричневого кольору, притаманного випеченому хлібові): «*Коли паску печуть, то кидають у вогонь, як піч палять, вербу свячену торішню. То вона дуже, паска, загнічується гарно, пригнічується паска*» [7, арк. 38], «*Як вже на той рік лишається верби свяченої, як паску печуть, то кидають, шоб гнітилась паска файно*» [5, арк. 2]. Можливо, такі приписи виникли саме через те, що при спалюванні верби виділяється досить значна кількість диму, під дією якого печиво темнішало. На підтвердження цього можемо зауважити, що крім вказаної деревин для покращення загнічування паски спалювали різні предмети, при згорянні яких виділялась велика кількість диму: «Уважають, щоби паска добре загнітилася, а навіть умисне гнітять, сиплячи на огонь ґрис, кидаючи папір, солому, а дуже часто і «вонучі»»[34, с. 80]. З іншого боку, вказані предмети були вкрай легкозаймистими. При їх спалюванні відбувався різкий короткотривалий підйом температури, який, очевидно, забезпечував «загнічення» печива, проте був занадто нетривалим, щоб спричинити його підгоряння.

Щоправда, українці Волині, зокрема до осики як до палива, ставились двояко. З одного боку, подекуди вона навіть вважалась цілком придатною для випалювання печі («*Не запрещають його садити. Ріжуть його на доски, на дрова рубаєм — ну, осика...*» [3, арк. 37], «*Осикові (дрова. — А. З.) такі легенькі — добре*» [5, арк. 143]), з другого — «*А госику воно шо: згоріла — і попіл, жару нема ніякого*» [5, арк. 305].

Деревина, призначена для напалювання печі перед випіканням хліба, повинна була володіти ритуальною чистотою. Так, подекуди заборонялося з цією метою використовувати вже згадану нами осику (з неї, за уявленнями, робили цвяхи для розп'яття Ісуса Христа [44, с. 136]), бузину [9, арк. 84] («*Бузиновими не можна палити. Бузини не мона палити. Бузини взагалі не палят. Не тілько на хліб, а й так*» [7, арк. 70]; якщо нею палити на хліб, то «*будуть заводитись всякі такі* (?)» [7, арк. 85]; нехтування табу може призвести навіть до смерті порушників [44, с. 136]; за демонологічними уявленнями бойків, «в бозі (кущі бузини. — *Р. С.*) сидит коло хати годованець — він пильнує хату, помагає господару, але йому не можна давати солону страву» [39, с. 59], тобто, там локус перебування опікуна дому — тому й такі негативні наслідки для того, хто б її рубав чи палив нею). Вербу («*вербою вважали* (палити у печі. — *А. З.*), *шо то верба: чи ото вона в нас в пошані, чи в забороні*») [9, арк. 84], калину [44, с. 136] (вважалась заклятою людиною [39, с. 29]), липу (зокрема, на Поліссі вважалось, що «як тим деревом палиш — павутина, клопи заводилися» [39, с. 30]).

Непридатною для використання як палива дляваристої печі (у тому числі й при випікання хліба, звичайно) вважалась деревина з різними вродженими (природними) й набутими дефектами. Заборонялось використовувати на дрова дерево, вивернуте вітром з коренем: «*То казали так: недобре брати те з лісу, яке вітер вивернув. Вітер вивернув — то недобре брати*» [2, арк. 7]. Таке дерево вважалось небезпечним через контакт із вихором, який стійко асоціювався в народній уяві із нечистою силою: «*Не можна було брати, шо вітер виввертає дерев. Кажут, шо нечиста сила чи чорт володіє. Він там оставив чи свій дух , чи свої сліди*» [2, арк. 22], «*Це, каже, злий дух його положив, то його вже не можна трогати*» [3, арк. 59]. На Поліссі таку деревину «*і в п'єч не ложать, і на паливо [брати] ненада*» [39, с. 38].

Щоправда, значна кількість інформаторів стверджує, що дрова із поваленого вітром дерева все ж використовували для опалення житла та приготування їжі: «*Виворот, шо його вивернув вітер, то його ... добре на дрова*» [2, арк. 89] (Волинь), «*Як дерево вихором звалить, то ним палили [в печі]*» [39, с. 38] (Полісся).

Уникали використовувати у якості палива дерево із подвійним стовбуром: «*Його не брали... на дрова, бо міг бути пожар*» [39, с. 40] (Бойківщина). Вважали, що у ньому «*антихрист перебуває, бо воно має два серця, том там — злий дух*» [39, с. 40].

На Бойківщині не палили у печі дровами із дерева, що мало «чортову мітлу» або «свічку» (довгий тонкий паралельний до стовбура відросток — сучок, що закінчувався зеленим вершком). «*Таке дерево з чортовою мітлою навіть на дрова не годиться — там знаходиться нечиста сила*» [39, с. 42], — по-

відомляють респонденти. Зазначимо, що на Волині заборонялось навіть рубати таке дерево — порушника табу міг розбити параліч [5, арк. 208].

Не використовували подекуди як дрова деревину із «вовком» (різні дефекти деревини: нарости на стовбурі чи плями на спилі самої деревини): «*Дерево, яке має так довкола... як обручка є (наріст — там злий дух є), [називають] з вовком, воно не є чисте. Навіть підпалювати під кухнею не беруть. Від того є параліч і чорна хвороба*» [39, с. 44].

Українці остерігалися застосовувати як паливо дрова із розбитого громом чи блискавкою дерева [3, арк. 36]. Однією з основних причин такої заборони було те, що, за народними уявленнями, грім бив лише у дерева, в яких (чи під які) під час грози ховалась «нечиста сила» (наприклад, душі померлих неприродною смертю чи самогубців тощо): «*Як грім вдарив дерево, то навіть не брали палити ним, бо там ховат сі бодай щезло — сатана, диявол. Як грім вдарит, блискавка, то його там вбиває*» [39, с. 33] (Бойківщина); «*Як грім вдарить дерево, то його не брали, бо там — дідько, і Бог влупив в нього. Його не брали навіть на опал*» [39, с. 34] (Підгір'я); «*А як грім вдарив, то нашо ж то дерево вже брати? Бо ше впаде [грім] туди на хату!*» [3, арк. 7] (Волинь); «*Дерево, бите громом, не брали, їм і в хаті не палили, бо случай який буде*», «*Молнія б'є туди, куди нечиста душа ховається. Як в дерево вдарило, то вже його не ріжут і його не можна палити, бо може повторится — в хату вдарить*» або «*рознесе піч*» [39, с. 33, 35] (Полісся).

Зазначимо, що на досліджуваній території часто нехтували описаним табу на використання дров із розбитого громом дерева: «*Дерево, в яке грім вдарив, брали тільки на дрова*» [1, арк. 16] (Бойківщина), «*Тоже (бите громом. — А. З.) не можна... тре палити його*» [2, арк. 70].

На Волині заборонялось брати на дрова дерево, на якому хтось повісився: «*Як вішелник повіситься, то тоже викопують геть з корінням. Ніхто його не палить. Чи за село, чи на околіцу — но його одвезуть*» [29, с. 42].

Попередньоописані заборони на спалювання у домашній печі деревини з набутими та вродженими дефектами поширювались, очевидно, також на сферу приготування їжі, центральним компонентом якої було випікання хліба. Розглядаючи формування описаних табу через призму обрядово-звичаєвої сфери хлібопечення, можна, на нашу думку, простежити ряд взаємовпливів між цими галузями народних уявлень.

Так, у народній свідомості випікання хліба було *процесом*, який для свого успішного завершення (тобто, для виготовлення печива, придатного до вжитку як з реальної, так і з ритуальної точки зору) мав володіти певними сталими характеристиками, наприклад: необхідною була наявність чітко визначених *початку* і *кінця* акції (які не мали суперечити народним уявленням про сприятливі для певних акцій відрізки часу [27, с. 369—370]), чітке дотримання послідовності дій. Проте чи не найнеобхіднішим вважалось використання ***правильних*** (реально придатних та ритуально «чистих») інгредієнтів (води, борошна).

Стосовно деревини із вродженими дефектами все достатньо зрозуміло: вона від природи була *неправильна*, тому її використання у хлібопеченні, очевидно, мало б спричинити до випікання *неправильного* (нестандартного, неправильного за формою, невдалого тощо) хліба, порушуючи «правильність» процесу випікання.

Говорячи ж про причину невідповідності дров із дерев з набутими дефектами, слід, в першу чергу, розглянути механізм виникнення заборони на використання такої деревини у господарській діяльності загалом.

Р. Сілецький пов'язує виникнення табу на застосування деревини розбитої громом чи поваленої вітром із давніми світоглядними уявленнями про смерть, душу, потойбічний світ, «нечистих» покійників. Наприклад, сильні пориви вітру, буря, вихор стійко асоціювались із душами великих грішників (були їх місцем перебування), душами померлих неприродною смертю, самогубцями, ходячими мерцями тощо [39, с. 58].

З цієї ж точки зору, очевидно, слід розглядати формування заборон на використання деревини, розбитої громом. Блискавка б'є не стільки у саме дерево, скільки у нечисту силу, що локалізується під деревом (тобто в місці гіпотетичного поховання, над яким посаджено дерево). Побутують повір'я, за яким грім б'є у місця, де поховані влас-

не «нечисті» мерці [39, с. 58—59]. Звіди зрозуміло, що блискавка вражає те дерево, під яким похований цей *нечистий* мрець (з якого часто нечиста сила і утворювалась).

Таким чином, виходячи із написаного, деревина із набутими дефектами ставала непридатною для господарської діяльності через контакт із «нечистими» душами чи негативними демонологічними персонажами (що часто було одним і тим самим).

За народними уявленнями, осердяваристої печі вважалось місцем перебування душ померлих родичів: «А коли людина помре, то Пан Бог видає наказ, щоб людська душа сиділа на черені (де хліб печут) рік і шість тижнів, а як покута закінчиться, то аж тоді іде на тамтой світ» [48, s. 96].

Крім того, в традиційному хлібопеченні чітко проглядається мотив вшанування душ покійних предків (наприклад, у заборонах, що регламентують часові параметри хлібопечення [27, с. 376, 377], чи обрядодіях, що супроводжують споживання та поводження з хлібом у повсякденні та обрядовості [30, с. 345, 347—349]). Важливим уточненням є те, що у даній сфері господарської діяльності вшановуються та заохочуються до допомоги «правильні» покійні (душі членів роду, що померли своєю смертю, «чисті» мерці). Відповідно, логічним було б припустити, що в такому випадку небажаним вважалось використання тих чи інших речей, будь-яким чином пов'язаних із «неправильними» покійниками: «нечистими», померлими не своєю смертю, самогубцями, та й просто ***чужими*** мерцями, які, за народними уявленнями, не допомагали, а навпаки шкодили *не своїм* живим людям та їх господарству.

Таким чином, на нашу думку, виникає заборона на випалювання печі перед випіканням хліба деревами з набутими дефектами, оскільки така деревина, як ми попередньо вказували, набувала ритуальної нечистоти саме через контакт (у той чи інший спосіб) із «нечистими» покійниками, — використання її у сфері, яка недвозначно вимагала ритуальної чистоти, ставало неможливим.

Однак, зазначимо, селяни часто ігнорували табу на використання палива із деревини з набутими та природними дефектами. Причина цього, на нашу думку, полягає у:

дороговизні та недоступності [5, арк. 17; 7, арк. 103] паливного матеріалу. Логічним є припустити, що селянин не міг цілком ігнорувати такі дрова (особливо коли вони належали до твердих та малодимних при згорянні порід). Тим більше, що, як правило, пошкоджена вітром чи блискавкою деревина не була придатна для будівництва (чи інших видів господарської діяльності), при чому не тільки з ритуальної, а й, здебільшого, з реальної точки зору. Очевидно, що такий лісоматеріал був менш дефіцитний та дешевший (вагомий аргумент, особливо у випадку, якщо дрова купували);

очевидно, що дозвіл на спалювання дерев, розбитих громом та повалених вітром (у тому числі й у печі), був пов'язаний із залишками слов'янського звичаю трупоспалення та віруваннями про потойбічний світ. Отже, небіжчик, якого спалювали, за уявленнями, потрапляв одразу ж «на тамтой світ». Зрештою, вважалось, що туди доходить лише дим та пара. Так, за народними повір'ями, душі померлих живляться парою від хліба (чи страв загалом) або димом від їх спалювання: «*Пара з його (*хліба. — *А. З.) доходить до мертвих на той світ; пара як піде з хліба, то помершим*» [37, с. 192]; «*Як хліб витягну [з печі], то вмиваю його перед печу водичкою, аби мертві чули на тім світі, шо я печу хліб. Я відкриваю, і йде туда той воздух*» [39, с. 322]; у день посвячення дому несли до церкви хліб, випечений у цей же день, оскільки «*він мав бути ще гарячий щоб дух з нього дійшов до учасників богослужіння*» [53, s. 142] (тут мається на увазі символічний рух пари хлібин від профанного простору, від простих людей, що його принесли, до сакрального — до священика; тобто, символічно із земного на «тамтой», потойбічний, світ). Тобто, слід вважати, що, спалюючи деревину із набутими дефектами, відправляли на «той світ» із димом і негативні «нечисті душі» чи демонологічних персонажів. Підтвердженням наших думок можуть бути повідомлення респондентів. Так, на Волині стосовно дерева, розбитого громом, казали, що його «*палити брали: воно з димом все виходить*» [3, арк. 72]; або на Поліссі, стосовно вивернутого з коренем — «*Хай воно згорить і з димом йде до Бога*» [39, с. 39];

теоретично можливим є те, що досліджувані приписи виникли на основі уявлень про очисну силу вогню [13, с. 516], який мав би очистити «нечисту» деревину та зліквідувати її можливий негативний вплив на людей та господарство (наприклад,

як при стрибанні через купальське вогнище чи спалюванні різних «відьомських» предметів: підкладів, заломів тощо).

Отже, деревина, яка пройшла всі попередньо описані критерії відбору, вважалась, за народними уявленнями, найбільш придатною для випалювання печі при випіканні хліба.

Проте, на нашу думку, був ще ряд факторів, які спричинювали істотний вплив на вибір дров:

1) залісненість території. Зрозуміло, що у районах із значними лісовими масивами дрова були більш доступним ресурсом. Тому там побутувала більша кількість прикмет, повір'їв, приписів та заборон стосовно відбору деревини для палива (наприклад, Українські Карпати чи Полісся України). Там же, де лісу було відносно мало, селянину доводилось нехтувати певними критеріями стосовно заготівлі дров. Так, по деяких районах Волині, у яких внаслідок активної господарської діяльності був зменшений лісовий фонд, респонденти повідомляють: «*А грабові — самі ліпші дрова. Но але грабові хто де набере так. А любими печем: любі дрова, які хто має — такими пече*» [5, арк. 152], «*Які у Вас є дрова, такими і палити. Як саме луччі є грабові дрова. А де їх взяти? А де їх взяти, тих дров. То треба мати свого ліса, всякі породи ті лісові*» [5, арк. 211]. Зауважимо також, що стосовно низькоякісних дров, доступних навіть для бідноти, на Бойківщині побутувала приказка: «Вівсяний хліб, вербові дрова — готова біда» [23, с. 150];

2) конструктивні особливості печі. За повідомленнями інформаторів, майстерно зроблена піч не потребувала великої кількості чи значної якості палива: «*Ну, як яка піч була. Була піч добрая, а була і нездала: є поставив піч добрую муляр, а є й нездалу піч. Більше грабові такі до печі до такої (недоброї)*» [5, арк. 178], «*Ну, вот я пекла хліб, то я сосновими дровами. Бо як береш грабовими, то хліб той пригорає. Чи то цегла така, чи шо?*» [5, арк. 290]. І навпаки — неякісно зроблена піч вимагала більшої кількості дров, до того ж твердої породи, які давали більше жару: «*А дубові, то то треба вже така піч, шо не пече*» [5, арк. 143]. Крім того, кількість та якість дров, необхідних для надання печі температури, при якій відбувалось вдале випікання хліба, коригувалась розмірами самої печі. Невелика не потребувала значної кількості палива з твердих порід деревини: «*Грабовими, то дуже сильна, гарача дуже піч. Осикові такі легенькі добре, соснові. Бо як у мене, наприклад, мала піч, то я візьму оберемочок, і воно згоріло — розгорнула той жар по всьому, і воно файно пече*» [5, арк. 143]. Іноді респонденти стверджують, що при випіканні хліба у якісно зробленій печі порода деревини дров значення не мала; основною вимогою для вдалого випіку печива, з їх слів, було використання *сухих* («*котрі добре горать, сухі*» [6, арк. 6]) дров: «*Любі дрова мона, аби сухі були. Бо певне, як вони не сухі, сири, то воно не нагорить: жару немає, духу немає — і хліб добре не печеться, не підходить. А як дрова [сухі], добре напалено, то нема разниці*» [9, арк. 110];

3) кількість та якість палива, потрібного для надання печі температурних характеристик, необхідних для вдалого випікання хлібних виробів, знаходилось у прямій залежності від типу самого печива — прісного чи вчиненого. Перше відрізнялось від другого способом приготування тіста: прісне було бездріжджовим; іноді, щоб пом'якшити прісне тісто, до нього як розпушувач додавали соду чи кисломолочні вироби. Проте прісне печиво відрізнялось від вчиненого ще й технологічними прийомами випікання. Мається на увазі те, що боханці вчиненого хліба при формуванні його із тіста набували кулястої форми і були досить значними в діаметрі. Тому для вдалого випікання вчиненого хліба його слід було піддавати у печі тривалій термічній обробці за високих температур. Прісні ж вироби, як правило, мали дископодібну форму[1] і, відповідно, незначний, порівняно із вчиненим хлібом, діаметр. А це не вимагало значної температури та тривалості термічної обробки такого печива, що, в свою чергу, знижувало об'єми та якість необхідного палива для печі. Крім того, часто практикувалось випікання прісних хлібців не у печі, а на плиті (або «кухні»[2]): «*На патель-*

[1] Аналогічними за формою були вироби, що виготовлялись із вчиненого печива, проте формою (тонкі дископодібні) та способом випікання (на черені, коли ще горів вогонь, на сковорідці чи на плиті) нагадували прісне печиво.

[2] Пристрій для приготування їжі. Не мав, на відміну від варистої печі, склепіння, тобто не утворював замкнутого осердя. Робоча поверхня нагрівалась за допомогою вогню, який розпалювався під нею (на відміну від черіня печі, який випалювався зсередини — тобто вогонь розкладався на самому черені). Плита була менш вибагливою

ні, казали... шо ж перше не було, а плити. На кухні, казали, мусово було. А то та ж плита гарача. То брали, витирали, шоб та плита чистенька була, та якогось там прісняка підпалка» [5, арк. 316]. Досить поширеним також був випік прісного печива на сковорідках, як на плиті, так і на черені печі. До того ж іноді це робили ще й навіть «перед вогнем» (коли у печі горів вогонь): «*Хліб ше не саджати. В печі ше палиться, тому моя мама зробе підпалків (їдного або два) — батько з поля прийде, снідати шоб було шо. На сковородку той підпалок»* [5, арк. 125], «*Горить піч, замісить, да коло печі скраю челюсті, так поставить такі перепічки. Я його часом і зара роблю для своїх дітей. З цього самого* (кислого. — *А. З.*) *тіста. Взяла, розплескала, розплескала. Зараз же на сковороду. Не на черінь, а на сковороду. Против вогня його пекли»* [4, арк. 147]. Таким чином, зрозумілим є те, що для випікання прісного печива необхідно було значно менше палива, аніж для вчиненого.

Стосовно заготівлі дров, то вона регламентувалася певними часовими приписами: на Харківщині заборонялося їздити по дрова до лісу в четвер на Троїцькому тижні — русалки, що обернулись на птахів, могли б заклювати; заборонялось рубати дрова в Градову середу (після Великодні і Трійці) — град поб'є посіви хліба; в неділю, свята — щоб вовк не чіпав худобу і людей [44, с. 135—136].

Місце для рубки чи зберігання дров вважалось нечистим (вагітній жінці навіть заборонялось переступати його — дитина може народитись із заячою губою [44, с. 136]), але як прикордонний простір між «своїм» і «чужим» світом, воно підходило для ворожби і лікувальної магії. Наприклад, на Поліссі сюди виносили лавку, на якій лежав покійник [44, с. 136]. Дрова також використовували під час ворожінь (найбільша кількість з них — дівочі матримоніальні дивінації [38, с. 631—632]), в обрядах календарного циклу, в народній метеорології, а також як символічну жертву вогню.

Хліб часто випікали, підстелюючи під нього найчастіше листки капусти [31, с. 779; 5, арк. 38; 7, арк. 20] (наприклад, на Покутті «*лопату до всажування боханців... вкриває си капуснєм листом»* [19, с. 50]). Листок (листки) викладались на робочу поверхню хлібної лопати, зверху клали вироблений боханець. Потім його саджали, швидким рухом струшуючи хлібину на черінь печі. Маленькі хлібні вироби могли класти просто руками (тим більше, що їх не клали углиб, лиш близько до отвору печі).

Використання листків запобігало підгорянню [5, арк. 118] та забрудненню підошви печива: «*...Кладуть [хліб] на тому листі. Шоб попіл не приставав. Шоб було чисте»* [5, арк. 188]. Також вважалось, що хліб, випечений у такий спосіб, матиме кращий, порівняно із хлібними виробами, спеченими на голому черені, запах: «*На той листочок положиш — дуже пахне капустою хліб»* [5, арк. 213], «*Пекли на листі капустяному. Тоже пахне гарно [хліб]»* [9, арк. 111]. Хліб, випечений на ньому, вважався особливо смачним: «*Я дуже любила, отак-о як зара, на капусньому листі. Ото смачний мені був хліб! Часом іше мале те листя, а вже іду ломлю, ше друге підстромлю* (два одразу тобто. — *А. З.*). *Але ж прилепне такий і виймеш, і тілько того листочка пригареного одшкрабаєш. Ай, то мені та шкуринка! Я могла з цілого бохунця ту шкурину з'їсти, бо вона така була смачна на тому листі капусньому»* [5, арк. 228—229] (Волинь), «*Таке листя з капусти було грубе, такий великий лист. Поставила лист, та й вона поставила в піч. То листя з капусти поставила, то спекла, а хліб такий був смачний»* [8, арк. 65] (Бойківщина),

Перед використанням листки капусти попередньо підготовляли, обрізаючи з них товсті прожилки та черенки, якими він кріпиться до качана (інакше підошва хліба виходила б із значними нерівностями, прожилки могли б занурюватись у тісто, впікаючись у бохон): «*А пекла ...капустяні листки: візьму того листка, грубе те пообрізую і на лопату кладу, на нього кладу хліб — і в піч. І на тому листку дуже під сподом файно підпечеться»* [5, арк. 129], «*Бувало, я і на листі пекла капустяному, на листкові, тілько обрізати, де той грубий качан, шоб тоньший листочок був»* [5, арк. 213].

Проте застосування як підстилки під хліб капустяного листя викликало певні незручності. Передовсім, це було пов'язано зі необхідністю використання свіжих (зелених) листків. А це обмежувало застосу-

та дещо економнішою до палива. Проте вчинене печиво на ній виготовляти було неможливо: тепло виділяла лише робоча поверхня знизу, тому об'ємні вчинені боханці не пропікались би зверху та всередині.

вання капустяного листка літньо-осіннім періодом: «*Пекли на листі... не круглий [рік]. То тоді як є листя з капусти*» [5, арк. 118], «*То такий момент був: є листя — є, нема — підсипали ґрисом*» [5, арк. 228—229], «*Ну, літом, звичайно, пекли на листі капусти (літом і восени). А потім — просто на черіні*» [9, арк. 80], «*Пекли на листі капустяному. Ну, коли листя було! А як листя нема зімою, то де його взяти? А муку підсипали, то не було разниці: чи зіма, чи літо*» [9, арк. 111].

Зазвичай капустяне листя на зиму не заготовляли, засушуючи його [5, арк. 38], оскільки «*воно сухе потріскає. Вже воно ні. То тре зелене листя*» [5, арк. 213]. Зазначимо, що капусту могли зберігати головками взимку сирою у льохові; з цих головок брали листя для випікання хліба.

Щоправда, спорадично інформатори повідомляють, що капустяні листки все ж засушували на зиму: «*З капусти листя сушили. І потім його розпросторують і кладуть [хліб] на тому листі*» [5, арк. 188], — зберігали заготоване листя на горищі (Волинь). Сухі листки перед використанням розпарювали у гарячій воді. Зауважимо, що аналогічним способом зберігали та використовували капустяне листя в кінці XIX ст. на Слобожанщині (Куп'янський повіт Харківської губернії). Там, саджаючи у піч пшеничні хлібиз вчиненого тіста, які називались «паляниці», «*на лопату... кладуть сухі капустяні листки, розпаривши їх попередньо у гарячій воді*» [47, с. 277].

Крім капустяного часто використовували як підстилку під хліб листя дерев: дубове [33, с. 186—187; 54, s. 154], кленове, липове [51, s. 283], яворове [42, с. 27], горіхове, виноградне [5, арк. 213]. У зв'язку із малими, порівняно з капустяними, розмірами деревного листка під боханець на лопату клали одразу по кілька штук: «*Горіхове листя ложили так-о нахрест. І на те листя [хліб]*» [9, арк. 44].

Деревне листя заготовляли на зиму у значних об'ємах, з метою використання у хлібопеченні. Відбувалось це, як правило, восени. На Волинському Поліссі для цього відводили окремий день — 8 листопада (святого Дмитра) [33, с. 186—187]. Назбиране у лісі листя в'язали черенками у пучок («калитка», «вінок»), або нанизували на лозові прутики та вішали під стелею у коморі чи у хаті [33, с. 187; 51, s. 283; 54, s. 154]. Перед випіканням це листя, щоб воно розпрямилось, ошпарювали окропом [33, с. 187]; це також забезпечувало його зволоження, завдяки чому воно не горіло у печі.

Зауважимо, що поляки вважали, що той, хто споживатиме хліб, випечений на підстилці із дубового листя, «матиме силу дуба» [50, s. 67]. Щоправда, в українській традиційній культурі ми таке повір'я не зафіксували.

Зазначимо, що застосування як підкладу при випікання хліба капустяного та дубового листя характерне не тільки для українців, а й, наприклад, для білорусів та поляків [46, с. 97].

Застосування листя у традиційному хлібопеченні українців Південно-західного історико-етнографічного регіону мало, крім всього наведеного, ще ряд особливостей.

Подекуди вважалось, що хліб, випечений на голому черені, тобто, без використання листяного підкладу, набагато кращий та смачніший: «*Мої хлопці, то дуже любили на черені без нічого: тільки на лопату муки підсипати, шоб з лопати скинути хлібину на черень*» [5, арк. 137—138], «*Кажуть, просто на черені хліб луччий*» [5, арк. 240], «*І смачніший хліб на голій черені*» [5, арк. 280], «*Але на черіневі луччий хліб, як на листі: він має вкус, запах. Такий, знаєте, підпечеться*» [9, арк. 44]. І навпаки — хліб, спечений на листі «*вже не той вкус має*» [9, арк. 18]. Гіпотетичною причиною таких уявлень може бути те, що, зважаючи на досить значну товщину вчиненого хліба, боханці, за умов використання листяного підкладу, могли дещо гірше пропікатись, аніж на голому черені. Адже навіть піч при випіканні хліба на листі слід було напалювати значно сильніше: «*На листі пекли хліб, шоб менш муки ішло. Але вже тре лучче палити, шоб черінь добре нагарений, бо листок холодний і сирий. То вже тре добре палити піч*» [9, арк. 35]. Відповідно, у хлібин, спечених на підкладі, міг бути інакший, очевидно, не такий приємний, на думку носіїв традиційної культури, смак, як у добре пропеченого, випеченого безпосередньо на черені, хліба. Крім того, печиво, випечене на листяній підстилці, могло в процесі термічної обробки набувати специфічного запаху, притаманного тому чи іншому виду листя («*На той листочок положиш — дуже пахне капустою хліб*» [5, арк. 213]). Відповідно, такий аромат, не притаманний свіжовипеченому хлі-

бові, міг не відповідати традиційним смакам українського селянства досліджуваної території.

Найчастіше на листі випікали прісні хлібні вироби (наприклад, «малаї» —коржики, у тісто яких замішані ягоди [7, арк. 96]) та невеликі вироби із вчиненого тіста з начинкою (наприклад, пиріжки). «*Як то вже пік з хліба пироги, ото хоче там з вишнями чи з чим, то візьмуть листка капусьного і положать два пироги. То то як пироги з хліба пекли, то капусні листки клали. Ну, з вишнями. В нас кажуть пироги*» [5, арк. 68—69], «*То — ні, під хліб не підстеляли [листя]. А то як вже ягоди, вишні, то такі малаї пекли. То з капусти листки, і брали на те листя клали те тісто, і то пекли. То називались малаї*» [7, арк. 96], «*Замішується мука і сода, і молоко кисле. І таке як пляцка робиш, і кладеш туди ягоди (і дуже не накладаєш). А є так, шо просто у мисці вимішуєш тісто з ягідьми. І листя капусьного накладу на блящину і туди тісто те виливаю. І воно спечеться, і таке, прийняти листя, і воно таке там під сподом такий листок*» [5, арк. 153], «*Листя, то тільки як ото таке остається тісто, да й лишнє воно мені в діжці, то бере на листок капустяний, розпліскує і считає. Він зійде, то він скоро спечеться свіжий. То считали підпалок. То на листку*» [9, арк. 18], «*Як кажуть, налисники пекли. Ото вже вибрали з діжки: хто на більше, на меньше — кине булку, кине дві. Хліба покинув, миску лишень сипнув туди — обмив. Перемішав, перемішав — і зробив з хліба такі дві булки — «налисники зветься». І на листку. Ото то вже як пироги*» [9, арк. 36] — повідомляють респонденти із Західної, Північної та Центральної Волині. Зазначимо, що й в інших частинах України використовували листя як підклад під прісні хлібні вироби. Так, на Слобожанщині прісні пшеничні коржі «розкачують качалкою в кружки, у палець товщиною, кладуть на капустяне листя і саджають в піч» [47, с. 278].

Прісне печиво мало невелику товщину, тому, очевидно, використання листя при його випіканні мало на меті вберегти тісто від підгоряння чи перепікання.

Вироби із вчиненого тіста з начинкою хоча й поступались діаметром хлібним буханкам, проте переважали за такими показниками прісне печиво. Однак, пиріжки із кислого тіста зазвичай пекли разом із хлібом (оскільки виготовляли їх, як правило, з того ж замісу). Для вдалого випікання останнього необхідною умовою була достатньо напалена піч. Для відносно невеликих пиріжків така температура була надлишковою, що могло б спричинити їх підгоряння, перепікання або пересушування начинки. Очевидно, що таким негативним наслідкам запобігало «мокре і холодне» листя.

Крім того прісне тісто замішувалось дещо рідше, аніж вчинене. Тому, очевидно, слід припустити, що капустяні листки, які мають дещо чашоподібну форму, могли виконувати ще одну функцію — не давати тісту розповзатись черенем, що було особливо актуально у той період розвитку народної культури українців, коли сортовий склад зерна не давав змоги виготовляти тісто необхідної консистенції для формування боханців, чи й навіть тонких дископодібних паляниць, стійкої форми. Зауважимо, що випікання архаїчних видів печива (налисників, наприклад) *у листі* притаманне не тільки українцям, а й полякам [46, с. 97].

Використання як підкладу під хліб листя мало на меті економію вартісного ресурсу — борошна, яким могли підсипати хлібну лопату за відсутності альтернативи (листя чи ґрису): «*На листі пекли хліб, шоб менш муки ішло*» [9, арк. 35], «*Брали лист з капусти такий великий: якщо у літі, то так на лист, шоби здоли муку не підсипали собі*» [8, арк. 57].

Зауважимо, що подекуди замість листя дерев чи овочів могли підстеляти під хліб листовий папір [5, арк. 137—138].

Написане спонукає до певних висновків.

Перш за все зазначимо, що в більшості районів Південно-Західного історико-етнографічного регіону вода не була важкодоступним ресурсом. Очевидно, власне це спричинилось до того, що в традиційній культурі українців досліджуваної території не побутувало значної кількості прикмет, табу та приписів стосовно вибору води, необхідної для хлібопечення, крім досить неповно збереженого бойківського ворожіння, яке підтверджує гіпотетичне існування приписів стосовно відбору води, придатної для хлібопечення з ритуальної точки зору. Перевірка ж води за ознаками реальної придатності, очевидно, відбувалась шляхом дегустації щодо від-

повідності традиційним смаковим стереотипам, сформованим на основі опозиції «смачна — несмачна» («добра — погана»).

Вода, що використовувалась (у тій чи іншій формі) в хлібопеченні, набувала, завдяки контакту із хлібом, виключно позитивних аксіологічних характеристик, залучалась до «хлібної» продукуючої семіосфери, що, в свою чергу, спричинялось до застосування такої води у різних магічних діях, покликаних, на думку селян, транслювати позитивні ознаки, притаманні хлібові, тваринам та людям.

Стосовно палива для печі при випіканні хліба, зауважимо, що воно проходило кількаступеневий відбір. По-перше, українські селяни намагалися використовувати дрова із твердих малодимних порід деревини (притаманних видовому складу лісових масивів тої чи іншої місцевості), уникаючи порід, що не відповідали цим критеріям. По-друге, не використовували як паливо такі породи дерев, які народна свідомість відносила до так званих «нечистих»: бузина, осика тощо. По-третє, намагались не випалювати піч деревиною із вродженими та набутими дефектами. Дерева першої категорії вважались «неправильними» (неприродними), а їх використання могло порушити «правильний» процес випікання хліба. Відповідно, хліб міг вийти *неправильним*, тобто непридатним для вжитку. Розбита громом чи вивернута вихором деревина набувала, за народними уявленнями, ритуальної нечистоти через свій контакт з потойбічними силами (фактично, із душами чужих або нечистих покійників, у тій чи іншій іпостасі), негативно налаштованих до мешканців дому. Звідси вважалось неприпустимим її використання у процесі хлібопечення, оскільки він супроводжувався частими апеляціями до духів-опікунів (в тому числі — душ покійних родичів, *своїх* покійників), контакт яких із душами чужих — нечистих мерців негативно впливав на випік хліба.

Зазначимо, що на процес відбору палива для випікання хліба вносили корективи наступні фактори:

• доступність дров. Через недоступність та дороговизну дров селяни часто нехтували традиційними приписами, табу та обмеженнями щодо їх заготівлі та використання;

• видовий склад лісових масивів, оскільки деревину на паливо могли обирати лише із тих сортів, які превалювали у тій чи іншій місцевості;

• технічні характеристики та тип печі. Якісно виготовлена піч не потребувала для вдалого випікання хліба значної кількості та високої якості палива; так само не виникала потреба у знаній кількості палива, коли печиво випікалось не на череніваристої печі, а на плиті;

• тип печива. Для випікання прісних хлібних виробів потреба у дровах була меншою, аніж при виготовленні вчиненого хліба.

Характерною рисою традиційного хлібопечення українців Південно-Західного історико-етнографічного регіону було, з одного боку, використання як підкладу під хліб при його випіканні листя овочів та дерев, а з другого — відмова від описаного способу. Основними причинами такого протилежного ставлення до даного методу випікання, на нашу думку, були:

• традиційні смаки населення. Частина респондентів значно вище оцінювала ароматичні властивості хліба, випеченого без застосування листяного підкладу, оскільки у печива, випеченого на листі, запах змінювався відповідно до притаманного листкам, що підкладались;

• доступністю листя та його придатністю до заготівлі. Заготівлі, методом висушування, добре піддавалось деревне листя. Капустяне — значно гірше (те, що зберігали зеленим у льохові — радше вживали у їжу); тому в зимово-весняний період капустяного листя практично не використовували;

• паливна енергоефективність. При використанні листя піч для вдалого випікання хліба слід було доводити до вищої температури, аніж без застосування такого;

• тип печива. Бохани вчиненого хліба краще пропікались без підкладання листя. Тонкі ж прісні та вчинені хлібні вироби могли підгоряти без застосування підкладу.

Основними ж чинниками, що спричинились до використання листя, було запобігання можливому підгорянню чи надмірному забрудненню хліба під час випікання на череневі (як боханів вчиненого хліба, так і прісного печива), а також економія дорогоцінного ресурсу — борошна — яке теж могло виконувати функцію підкладу.

Крім того, рідке прісне тісто випікали у чашеподібних капустяних листках, які, в такому випадку, виконували роль своєрідних форм.

Отже, прикмети, приписи, табу, обмеження, звичаї та обряди, що супроводжували вибір та заготівлю допоміжних засобів та інгредієнтів хлібопечення — води, дров, листя — мали за основну мету:

1) виготовлення хліба, реально придатного для споживання. При чому, зауважимо, що такий продукт мав відповідати певним смаковим стандартам та стереотипам місцевого населення;

2) випікання хліба, ритуально чистого, виготовлення та вживання якого не спричиняло б негараздів його виробникам та консументам. Відповідно, для виготовлення такого печива із виключно позитивними аксіологічними характеристиками необхідно було застосовувати інгредієнти та допоміжні засоби, які володіли ритуальною чистотою.

1. Архів Львівського національного університету ім. І. Франка (Далі: Архів ЛНУ ім. І. Франка). — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. : Польові етнографічні матеріали до теми «Будівельна обрядовість», зафіксовані Зюбровським Андрієм Вікторовичем 7—21 липня 2005 року у Старосамбірському р-ні Львівської обл. — 58 арк.
2. Архів ЛНУ ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 155-Е : Польові етнографічні матеріали до теми «Будівельна обрядовість», зафіксовані Зюбровським Андрієм Вікторовичем 7—21 липня 2006 р. у Кременецькому р-ні Тернопільської обл. — 105 арк.
3. Архів ЛНУ ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. : Польові етнографічні матеріали до теми «Будівельна обрядовість», зафіксовані Зюбровським Андрієм Вікторовичем 12—18 липня 2007 р. у Славутському р-ні Хмельницької обл. — 74 арк.
4. Архів ЛНУ ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. : Польові етнографічні матеріали до теми «Хліб в традиційній культурі українців», зафіксовані Зюбровським Андрієм Вікторовичем 4—10 липня 2009 р. у Гощанському і Острозькому р-нах Рівненської обл. — 160 арк.
5. Архів ЛНУ ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. : Польові етнографічні матеріали до теми «Хліб в традиційній культурі українців», зафіксовані Зюбровським Андрієм Вікторовичем 7—19 липня 2010 р. у Горохівському р-ні Волинської обл. — 336 арк.
6. Архів ЛНУ ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. : Польові етнографічні матеріали до теми «Хліб в традиційній культурі українців», зафіксовані Зюбровським Андрієм Вікторовичем 7—13 липня 2011 р. у Бродівському та Радехівському р-нах Львівської обл. — 17 арк.
7. Архів Інституту народознавства НАН України (Далі : Архів ІН НАН України). — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. : Польові етнографічні матеріали до теми «Хліб в традиційній культурі українців», зафіксовані Зюбровським Андрієм Вікторовичем 2—5 червня 2010 р. у Шумському р-ні Тернопільської обл. — 133 арк.
8. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. : Польові етнографічні матеріали до теми «Хліб в традиційній культурі українців», зафіксовані Зюбровським Андрієм Вікторовичем 27—29 червня 2010 р. у Турківському р-ні Львівської обл. — 73 арк.
9. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. : Польові етнографічні матеріали до теми «Хліб в традиційній культурі українців», зафіксовані Зюбровським Андрієм Вікторовичем 27—29 серпня 2010 р. у Здолбунівському р-ні Рівненської обл. — 137 арк.
10. *Артюх Л.* Народне харчування, їжа, кухонне начиння / Лідія Артюх // Українці: Історико-етнографічна монографія : у 2 кн. — Кн. 2. — Опішне : Українське народознавство, 1999. — С. 121—138.
11. *Артюх Л.* Хліб. Українська кухня / Артюх Л. // Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник / 2-е вид. ; А.П. Пономарьов, Л.Ф. Артюх, Т.В. Косміна та ін. — К. : Либідь, 1994. — С. 81.
12. *Артюх Л.Ф.* Українська народна кулінарія / Лідія Артюх. — К. : Наукова думка, 1977. — 152 с.
13. *Белова О.В.* Огонь / О.В. Белова, Е.С. Узенёва // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М., 2004. — Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка) — С. 513—519.
14. *Біляковський П.* Викликання дощу у волинян (за матеріалами польових етнографічних експедицій) / Петро Біляковський // Україна в етнокультурному вимірі століть. Збірник наукових праць / відповід. редактор П.М. Чернега. — Випуск 2. — К. : Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова, 2012. — С. 434—444.
15. *Борисенко В.* Обряди життєвого циклу людини / Валентина Борисенко // Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження / відп. ред. Борисенко В. — К. : Родовід, 1997. — С. 282—309.
16. *Борисенко В.* Повсякденна їжа та ритуальні страви / Валентина Борисенко // Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження / відп. ред. Борисенко В. — К. : Родовід, 1997. — С. 215—222.
17. *Гвоздевич С.* Традиційне бондарство українців Карпат (кінець XIX — 30-ті роки XX століття) / Стефанія Гвоздевич. — Львів : СПОЛОМ, 2012. — 130 с.
18. *Глушко М.* Походження та джерела вчиненого хліба в українців (культурно-генетичний аспект) / Михайло Глушко // Народознавчі зошити — 2012. — № 1. — С. 3—18.
19. *Голубович І.* Народня пожива в Снятинськім повіті (Покутє) / І. Голубович // Матеріяли до української етнольоґії. — Львів : З друкарні Наукового товариства ім. Шевченка, 1918. — Т. XVIII. — С. 48—70.
20. *Гонтар Т.* Їжа карпатських українців / Т. Гонтар // Етногенез та етнічна історія населення Українських

Карпат : у 4-х т. / гол. ред. С. Павлюк. — Львів, 2006. — Т. 2: Етнологія та мистецтвознавство. — С. 366—384.
21. *Гонтар Т.* Хліб / Т. Гонтар // Мала енциклопедія українського народознавства / за редакцією чл.-кор. НАН України, д-ра. іст. наук, проф. С. Павлюка. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 2007. — С. 642.
22. *Гонтар Т.* Харчування лемків / Т. Гонтар, М. Мушинка // Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження : у 2-х т. — Т. 1: Матеріальна культура. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1998. — С. 347—359.
23. *Гонтар Т.О.* Харчування / Таїса Гонтар // Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження / відп. ред. Гошко Ю.Г. — К. : Наукова думка, 1983. — С. 149—156.
24. *Горбаль М.* Вода у різдвяній обрядовості лемків / Марія Горбаль // Народознавчі зошити. — 2012. — № 1. — С. 27—33.
25. *Горошко Л.* Звичаєво-риитуальні чинності з водою у сфері скотарства (карпатський терен) / Леся Горошко // Українська культура: з нових досліджень. Збірник наукових статей на пошану Степана Петровича Павлюка з нагоди його 60-ліття. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. — С. 440—448.
26. *Горошко Л.* Символічна функція води у весняно-літній обрядовості українців Східних Карпат (очисний аспект) / Леся Горошко // Народознавчі зошити. — Львів, 2004. — № 5—6. — С. 705—713.
27. *Зюбровський А.* Встановлення часових параметрів традиційного українського хлібопечення / Андрій Зюбровський // Україна в етнокультурному вимірі століть. Збірник наукових праць / відповід. редактор П.М. Чернега. — Випуск 2. — К. : Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова, 2012. — С. 368—380.
28. *Зюбровський А.* Народні традиції вчинення та замішування тіста для повсякденного хлібопечення українців Південно-Західного історико-етнографічного регіону в кін. XIX — поч. XXI ст.: особливості технології та обрядово-звичаєвого супроводу / А. Зюбровський // Сборник научных трудов SWorld. — Выпуск 2. — Т. 34: История. — Одесса : КУПРИЕНКО, 2013. — С. 89—103.
29. *Зюбровський А.* Обрядовий аспект вибору будівельного матеріалу в українців Волині / Андрій Зюбровський // Наукові Записки. Випуск VII. — Рівне : видавець Олег Зень, 2009. — С. 39—44.
30. *Зюбровський А.* Семантико-світоглядні та емпірико-реалістичні основи традиційних приписів зберігання, розділення та споживання повсякденного хліба українців / Андрій Зюбровський // Історія релігій в Україні : науковий щорічник / упоряд. О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич. — П. : Інститут релігієзнавства — філія Львівського музею історії релігії ; вид-во Логос, 2013. — Кн. II. — Ч. 2: Соціологія і політологія ; Ч. 3: Філософія та етнологія ; Ч. 4: Музейництво, сакральне мистецтво. — С. 342—355.
31. *Зюбровський А.* Традиційна основа випікання хліба на Рівненщині (за матеріалами польових досліджень Гощанського та Острозького районів Рівненської обл. у липні 2009 року) / Андрій Зюбровський // Народознавчі зошити. — Львів, 2010. — № 5—6. — С. 776—783.
32. *Кирчів Р.* Етнографічне районування України / Роман Кирчів // Мала енциклопедія українського народознавства / за редакцією чл.-кор. НАН України, д-ра іст. наук, проф. С. Павлюка. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 2007. — С.184—186.
33. *Кондратович О.П.* Народний календар Волинського Полісся від свята до свята / Олександра Кондратович. — Луцьк : Волинська обласна друкарня, 2009. — 200 с.
34. *Коненко Й.* Народня пожива у Скалатськім повіті / Й. Коненко // Матеріяли до української етнольоґії. — Львів : З друкарні Наукового товариства ім. Шевченка, 1918. — Т. XVIII. — С. 70—85.
35. *Литвинова П.* Криница — богиня плодородія у сѣверянъ / П. Литвинова // Кіевская Старина. — Кіевъ, 1884. — № 4. — С. 695—697.
36. *Макарчук С.А.* Історико-етнографічні райони України : навч. посібн. / С.А. Макарчук. — Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. — 352 с. : іл.
37. *Милорадович В.П.* Житье-бытье лубенского крестьянина / В.П. Милорадович // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упоряд., прим. та біогр. нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк ; вст. ст. А.П. Пономарьова ; іл. В.І. Гордієнка. — К. : Либідь, 1991. — С. 170—341.
38. *Серебрякова О.* Етнолокальні варіанти деяких календарних ворожінь (мантичні дії з дровами в зимовій обрядовості українців) / Олена Серебрякова // Народознавчі зошити. — Львів, 2010. — № 5—6. — С. 630—632.
39. *Сілецький Р.* Традиційна будівельна обрядовість українців / Роман Сілецький. — Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. — 428 с.
40. *Страхов А.Б.* Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования / Александр Борисович Страхов. — Мюнхен, 1991. — 246 с.
41. *Сумцов Н.* Хлѣб въ обрядахъ и пѣсняхъ / Николай Сумцов. — Харьковъ : Типография Зильберберга, 1885. — 137 с.
42. *Тарнович Ю.* Лемківщина. Матеріяльна культура / Юліян Тарнович — Краків, 1941. — 168 с.
43. *Толстая С.М.* Хлеб / С.М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2012. — Т. 5. С (Сказка) — Я (Ящерица). — С. 412—421.

44. *Усачева В.В.* Дрова / В.В. Усачева // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М., 1999. — Т. 2. Д (Давать — брать) — К (Крошки). — С. 135—138.
45. *Файник Т.* Житло та довкілля: будівельні традиції українців Карпат / Тетяна Файник. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. — 208 с.
46. *Цітоў В.С.* Хлеб у традыцыйна-бытавой культуры беларусаў і палякаў / В.С. Цітоў // Беларуска-польскія культурныя сувязі : матэрыялы навуковай канферэнцыі 17—24 кастрычніка 1988 г. — Мінск : Навука і тэхніка, 1991. — С. 96—101.
47. *Щ. В.* Пища и питье крестьянъ-малороссовъ, съ нѣкоторыми относящимися сюда обычаями, повѣрьями и примѣтами / В. Щ. // Этнографическое обозрѣние. — М., 1899. — № 1—2. — С. 266—322.
48. *Dąbrowska S.* Jak sobie lud wyobraża istoty swiata nadprzyrodnego / S. Dąbrowska // Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. — Warszawa, 1903. — T. 17. — Z. 1. — S. 94—97.
49. *Falkowski J.* Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem: zarys etnograficzny / J. Falkowski, B. Pasznycki. — Lwów, 1935. — 128 s.
50. *Fischer A.* Drzewa w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego / Adam Fischer // Lud : Kwartalnik etnograficzny. — Lwów, 1937. — T. XXXV. — Zeszyt I—IV. — S. 60—76.
51. *Kibort J.* Szlachcic łapciowy na Wołyniu / J. Kibort // Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. — Warszawa, 1897. — T. 11. — Z. 2. — S. 270—286.
52. *Rawicz Witanowski M.* Lud wsi Stradomia pod Częstochową (z ryciną chromolitograficzną i figurą w tekscie) / M. Rawicz Witanowski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowéj. — Kraków, 1893. — T. 17. — S. 14—138.
53. *Řehoř Fr.* Poświęcenie mieszkania ruskiego w Galicyi (Z okolic Żydaczowa) / Fr. Řehoř // Lud : Kwartalnik etnograficzny. — Lwów, 1896. — T. 2. — S. 141—146.
54. *Rokossowska Z.* Chleb. Jego znaczenie w przesądach, lecznictwie i codziennym życiu, zebrane na Wołyniu, we wsi Jurkowszczyźnie pow. Zwiahelskim / Zofija Rokossowska // Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. — Warszawa, 1899. — T. 13. — Z. 1. — S. 153—158.
55. *Sumcow M.* Starodawne sposoby przyrządzania chleba / Mikolaj Sumcow // Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. — Warszawa, 1890. — T. 4. — Z. 4. — S. 639—657.
56. *Toeppen M.* Wierzenia mazurskie. (Przeklad Eugenji Piltczówny) / M. Toeppen // Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. — Warszawa, 1892. — T. 6. — Z. 4. — S. 758—792.

Andrii Zyubrovsky

DAILY BREAD BAKING OF UKRAINIANS IN THE SOUTH-WESTERN ETHNOGRAPHICAL REGION
at the late XIX to early XXI cc.

The paper has dealt with analytic study in prescriptions, signs, customs, methods, ways of selection, procurement and some peculiarities in usage of subsidiary means — water, firewood and leaves in bread baking. The final aim of the mentioned actions had been (and still is) selection of the means and ingredients fit, by their characteristics, for the backing of bread. The paper has demonstrated dependence of bread backing subsidiary means criteria from the folk nutritional standards and world outlook stereotypes as well as from regional social and economic, natural and geographical factors and peculiarities of material culture.

Keywords: water, divinations, firewood, whirlwind, thunder, inhumation, stove, leaves of trees and vegetables, bread.

Андрей Зюбровский

ВЫПЕКАНИЕ ПОВСЕДНЕВНОГО ХЛЕБА УКРАИНЦЕВ ЮГО-ЗАПАДНОГО ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО РЕГИОНА
в конце XIX — начале XXI столетий

Данная статья посвящается анализу предписаний, примет, обычаев, методов и способов отбора, заготовки и некоторым аспектам применения вспомогательных средств хлебопеченья — воды, дров, листьев. Основной целью указанных действий являлся подбор средств и компонентов, которые, вследствие своих качеств подходили — как реально, так и с ритуальной точки зрения — для использования при выпекании хлеба. В статье продемонстрирована зависимость критериев отбора вспомогательных средств от традиционных пищевых стандартов и мировоззренческих стереотипов населения, а также от факторов социально-экономического, природно-географического характера и особенностей материальной культуры региона.

Ключевые слова: вода, гадания, дрова, вихрь, гром, погребение, печь, листья овощей и деревьев, хлеб.



Юрій ПУКІВСЬКИЙ

НАВСЬКИЙ ВЕЛИКДЕНЬ — «СВЯТО МЕРЦІВ»: ТРАДИЦІЙНІ ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ

(за матеріалами з історико-етнографічної Волині)

Розглянуто традиції відзначення у волинян архаїчного свята народного календаря Навського Великодня. Проведено аналіз поминальних звичаїв та обрядів, які стосуються цього дня (відвідання місць поховань своїх родичів, принесення на могили освячених харчів, ритуальна трапеза вдома, що символізувала розговіння померлих). Також охарактеризовано традиції дотримання низки табу та їх мотивацію. Наголошено на своєрідних локальних особливостях відзначення свята на теренах історико-етнографічної Волині попри його загальноукраїнський характер.

Ключові слова: Навський Великдень, поминання, померлі предки, звичаї, повір'я, заборони, історико-етнографічна Волинь.

Найбільшим християнським святом, а також головною датою народно-церковного календаря українців справедливо вважається Великдень. Водночас в українській традиції відомі й інші Великодні, серед яких найвагоміше місце займає Навський Великдень. Звичаї та обряди, пов'язані з відзначенням Навського Великодня, становлять неабиякий інтерес не лише з огляду на їхню архаїчність, але й маловідомість у науковій етнологічній літературі. Слід зауважити, що пошанування означеного свята не є загальнопоширеним явищем на всій території України. У цьому відношенні терени історико-етнографічної Волині [17, с. 116; 16, с. 722—724] якраз можуть вважатися одним з основних ареалів побутування цієї реалії народної культури.

Для тижня після Великодня, який волиняни називають «Провідним» [1, арк. 12, 33, 50, 86; 2, арк. 6, 26; 3, арк. 14, 21, 42, 60; 6, арк. 63] чи «Проводним» [1, арк. 63; 2, арк. 4, 35], рідше — «Світлим» [1, арк. 24; 3, арк. 6; 6, арк. 43, 56] («Світлою седмицею» [1, арк. 71]) або ж «Великоднім» [1, арк. 7] притаманний своєрідний комплекс народних традицій, який стосується теми вшанування покійних предків: «*Провідний тиждень — поминальний тиждень*» [2, арк. 6]; «*Провідний тиждень — то за покойніками*» (с. Вільгір Гощанського р-ну Рівненської обл.) [2, арк. 12]. Як і в інших слов'янських народів, в українців Світлий тиждень уважався часом перебування душ померлих на цьому світі [11, с. 274]. Не є винятком тут і етнографічна Волинь, що засвідчує існування серед волинян аж двох поминальних дат протягом цього тижня. Одна із них — це четвер після Великодня, який за загально поширеною у волинян традицією називається «Навським Великоднем» [1, арк. 24, 82, 105; 2, арк. 14, 23, 40; 3, арк. 19, 37, 72; 4, арк. 46; 6, арк. 7; 7, арк. 299; 9, арк. 151]. Архаїчність цієї назви засвідчує вже те, що слово «нав» сягає праслов'янського періоду, коли означало «мрець», «домовина» [18, с. 12]. Відомі серед сучасних волинян також локальні назви цього дня: «Намський Великдень» [2, арк. 7, 9; 3, арк. 6, 21, 32; 4, арк. 38; 6, арк. 57, 63, 72], «Мамський Великдень» [19, с. 111]; «Дамський Великдень» [3, арк. 14], «Надський Великдень» [6, арк. 14, 19]. Погоджуючись з тезою сучасного українського етнолінгвіста Валентини Конобродської, уважаємо їх результатом фонетичних змін первісної назви «Навський Великдень», які відбулися внаслідок утрати у свідомості

етнофорів етимологічних зв'язків назв свята з коренем «нав» [22, с. 253]. Водночас у деяких локальних традиціях побутують назви, які виразно засвідчують народне усвідомлення значення цього дня. Зокрема, у периферійній смузі побутування звичаю (південна смуга Іваничівського та Горохівського р-нів Волинської обл.) виявлено виключно такі назви, як «Великдень покойників» [3, арк. 45], «Мерський Великдень» [6, арк. 35, 43]. Зазначимо, що подібні назви на зразок «Вмерших Паска», «Мерців Великдень», «Померлих Великдень», «Їхній Великдень», «Великдень покойників» побутують паралельно з терміном «Навський Великдень» на більшості волинських теренів.

Щоправда, у галицькій частині історико-етнографічної Волині згадки про «Навський Великдень» виявити поки що нам не вдалося, хоча ще наприкінці XIX ст. попередники фіксували тут поодинокі згадки про цю дату народного календаря. Зокрема, Броніслав Сокальський описав як локальне явище «Ямський Великдень», яке відзначали як свято померлих душ у с. Пархачі Сокальського повіту (нині с. Межиріччя Сокальського р-ну Львівської обл.) [33, с. 234]. Його рудиментом, вірогідно, є збережена у с. Хороброві цього ж району традиція називати тиждень після Великодня «мертвим» [5, арк. 30]. Додатковим аргументом на користь такого припущення є приклади називання Навського Великодня Мертвим Великоднем [29, с. 144]. Зважаючи на наведену інформацію, маємо підстави стверджувати про те, що в минулому традиція Навського Великодня побутувала скрізь у волинському етнографічному ареалі. Чинником, який вплинув на поступове зникнення реалії у цій частині історико-етнографічного району, найімовірніше, була особливо активна діяльність греко-католицького духовенства з метою усунення дохристиянської обрядовості з побуту місцевого населення. До речі, дуже промовистими у цьому контексті є свідчення сучасних респондентів, які демонструють ставлення священнослужителів до цього народного свята: «*Колись казали, шо не мона в четвер зачіпати землі, бо то вмерлих Великдень. А наш той во батюшка, каже, шо то неправда*» (с. Перемиль Горохівського р-ну Волинської обл.) [3, арк. 78].

Навський Великдень — це день, з яким пов'язана найбільша кількість архаїчних за походженням поминальних мотивів. Народні уявлення про те, що на Навський Великдень «*вмерші розговляються*» (с. Угольці Гощанського р-ну Рівненської обл.) [2, арк. 28] чи «*[вони] тоже святкують*» (с. Гумнище Горохівського р-ну Волинської обл.) [3, арк. 10], подекуди окремі респонденти інформації зберігають досі. Давніші на більш ніж століття джерела увиразнюють і поглиблюють інформацію стосовно таких уявлень. Зокрема, як зазначав В'ячеслав Камінський, волиняни вірять в те, що в Навський Великдень померлі встають з могил, вітають один одного з великим святом і осяяні радістю від цього свята, намагаються всіляко сприяти добробуту своїх живих родичів [20, с. 317]. У с. Лука, що неподалік від Житомира, ще на початку XX ст. у день Навського Великодня намагалися не виходити на вулицю після заходу сонця, позаяк «*мерці будуть до церкви йти*» [8, арк. 120]. Легенду про великодню службу покійників у світлий четвер зафіксував свого часу в одному з волинських сіл місцевий священик Василь Пурієвич [26, с. 356]. На теренах Полісся подібні уявлення, які відзначаються архаїчністю, збереглися ще до недавнього часу: вночі на Навський Великдень можна побачити «свого мерця», якщо одягнути кінський хомут [30, с. 185].

Цього дня, за традиційним звичаєм, волиняни провідують місця поховань своїх родичів. Згідно з відомостями із Славутського району Хмельницької області, могили мали бути упорядковані саме до цього дня: «*Стараємся до цього четверга упорядити могили*» (с. Великий Скнит) [1, арк. 16]; «*Четвер — Навський Великдень. Це Великдень всіх покойників. То ми стараємся могили всі очистити до четверга. Шоб вже в четвер було на могилах чисто, прибрано, шоб занести свячене яйце*» (с. Понора) [1, арк. 44]; «*То треба прийти в середу, якшо до Паски не вспів, на могилу і все попорати, шоб до четверга все було прибрано. Бо шось воно та й є. В четвер вони нас ждуть, шо до них прийдуть і шось принесуть*» (с. Губельці) [1, арк. 96].

Здебільшого східною частиною етнографічної Волині обмежується у наш час традиція приносити на Навський Великдень на могили рідних освячені продукти: «*Навський Великдень* [...]. *Ходили на могилки*, носили *свячене покойнікам. Це їх Паска*» (с. Довжки Славутського р-ну Хмельницької обл.) [1, арк. 63]; «*Яйця носили, мазурки клали на мо-*

гилки» (с. Богданівка Корецького р-ну Рівненської обл.) [1, арк. 82]; «*В нас на Навський Великдень йдуть, їсти несуть*» (с. Бугрин Гощанського р-ну Рівненської обл.) [2, арк. 56].

Натомість надбанням уже відносно пізнішого часу, очевидно, є традиція, згідно з якою на Навський Великдень селяни «*йдуть на могилки — оправляють тамечка, прибирають*» (с. Бухарів Острозького р-ну Рівненської обл.) [2, арк. 36], «*упоряджають; колись рушники чіпляли, тепер вінки*» (с. Вільгір Гощанського р-ну Рівненської обл.) [2, арк. 9]. За польовими матеріалами, ця складова свята актуалізується в межах етнографічного району в напрямку зі сходу на захід [2, арк. 10, 12, 31, 50; 4, арк. 8, 38, 47; 6, арк. 22, 35]. Відзначимо, що в окремих місцевостях, де побутує хрононім Навський Великдень (наприклад, терени Горохівського району Волинської області), дотримання описаних традицій не зафіксовано.

Відомі випадки, коли до дня Навського Великодня навіть приурочуються Проводи, тобто церковне поминання: «*Навський Великдень. То Проводи робили по людях*» (с. Бермешів Локачинського р-ну Волинської обл.) [6, арк. 72]; «*...Мерський Великдень. То в четвер після Паски, в той світлий тиждень. [...] То в нас ше там на Жджарках* (присілок. — *Ю. П.*) *Проводи. Там тоже є могилки*» (с. Заставне Іваничівського р-ну Волинської обл.) [6, арк. 43].

Одним з важливих компонентів цього дня, за матеріалами із Славутчини, була ритуальна трапеза, яка відбувалася вдома. Тутешні інформатори стверджували, що «*оставляють свячене на цей день*» (с. Великий Скнит) [1, арк. 105], «*...вранці ставлять свічечку і так снідають, як на Паску*» (с. Губельці) [1, арк. 90]. Досі подекуди побутує переконання про те, що «*мусиш так пообідати на Навський Великдень, як ти обідав на Паску*» (с. Великий Скнит) [1, арк. 12]. Отже, ніби знову відбувалися великодні розговини, але цього разу для покійних предків. У свідомості етнофорів ця трапеза асоціюється передусім з пам'яттю про померлих родичів: «*Вранці сідали їли свячене, згадували померших*» (с. Рівки) [1, арк. 55]. Водночас інформації про влаштування такої трапези в інших частинах досліджуваного краю виявити не вдалося. Навіть на теренах Полісся, яке відзначається відносно кращою збереженістю багатьох архаїчних явищ духовної культури, відомостей про описаний звичай сучасним дослідникам зібрати не вдалося [22, с. 254; 24, с. 185]. Проте, давніші за походженням джерела (з середини XIX ст.) містять відомості про його побутування [15, с. 320]. Саме трапеза, як стверджують сучасні дослідники, була основним епізодом великоднього поминання, позаяк символізувала розговіння померлих [11, с. 280].

З-поміж інших атрибутів Навського Великодня, напевно, найкраще збереглися заборони, які пов'язані з цим днем. До слова, вони є однотипними в усьому Волинському краю. Зокрема, на Навський Великдень намагаються уникати важкої роботи вдома і по господарству. Особливо небезпечною вважається праця на землі: «*Якшо пройде Паска і четвер, то кажуть, шо не мона робити, бо то день померлих. Великодень померлих. То кажуть, шо в той четвер не можна нічого в землі робити*» (с. Литовеж Іваничівського р-ну Волинської обл.) [4, арк. 11]; «*Четвер, то це вже вмерших Паска, їхня Паска — Навський Великдень. В землю не мона лізти зовсім, то прямо свято*» (с. Малий Скнит Славутського р-ну Хмельницької обл.) [1, арк. 77]; «*На Намський Великдень сохрань Боже землю зачіпити, то покойників зачіпаєш. На Намський Великдень шоб хто хоч де шкрябнув — нічого. Так то роблять, а землі не зачіпають*» (с. Липа Горохівського р-ну Волинської обл.) [3, арк. 32]. Дотепер місцеві селянки вірять: якщо обробляти землю, то «*виросте навська кістка*» [1, арк. 8, 29, 101; 2, арк. 9, 16, 40; 6, арк. 56]. Навською кісткою мешканці Волині називають наріст, який виникає найчастіше на руці або голові людини: «*Як шось в цей день робиш, то гуля виросте — навська кістка*» (с. Рівки Славутського р-ну) [1, арк. 20]; «*Ото як часом на тілі десь зробиться така гулька, то кажуть [...] — навська кістка. Шо то од того, шо шось робили на Навський Великдень*» (с. П'ятикори Локачинського р-ну Волинської обл.) [6, арк. 56]. Якщо ж у когось справді виростає такий наріст на тілі, то це пов'язують саме з недотриманням заборони [1, арк. 48; 6, арк. 56]. Цікаво, що у досліджуваному районі і за його межами (передусім на теренах Полісся) загрозою появи подібного наросту на тілі мотивували також заборону переходити дорогу похоронній проце-

сії, або ж їсти під час її проходження повз хату [14, с. 65; 19, с. 112; 22, с. 195]. Виконання роботи в цей день рівнозначне прояву неповаги до покійних, які мали здатність покарати тих, хто не шанував їх. Сказане підтверджують способи, до яких вдавалися, аби позбутися такого наросту. Це можна було зробити лише через безпосередній контакт з померлим: «*Робити нічо не можна, бо виросте навська кісточка. То казали тоді, шо треба до покойніка іти і тим місцем душить до його*» (с. Дорогобуж Гощанського р-ну Рівненської обл.) [2, арк. 23]. Натомість у с. Зимному Володимир-Волинського району Волинської області побутував дещо інший спосіб лікування наросту: «*Казали, як десь кістка росте, йти на могилки і здибати костомашку якуюсь чи шось, і хрестити, то та кістка подінеться. Знайти костомаху і нею хрестити*» [6, арк. 7]. Аналогічні засоби лікувальної магії широковідомі в інших місцевостях Волині [19, с. 112; 32, с. 213]. Загалом, уявлення про те, що контакт з небіжчиком сприяє лікуванню певних хвороб широко побутувало в минулому серед українців [13, с. 244; 21, с. 87; 25, с. 249].

Стійкість наведених народних уявлень засвідчують приклади пошанування цього свята, яке християнською церквою, зрозуміло, не визнане, навіть у священицьких родинах. За спогадами Лесі Романенко, після того, як у дружини священика в с. Лепесівка (нині Білогірського р-ну Хмельницької обл.) виросла гуля на голові, то потрактували її як покарання за те, що жінка прала білизну на «Намський Великдень». Цікаво, що «вилікувала» священикову дружину баба-знахарка за допомогою «кістки з мерця» [27, с. 120—121].

Слід зауважити, що серед причин дотримання заборони працювати на землі фігурують також перестороги, які пов'язані з небезпекою втрати майбутнього урожаю: «*Казали, шо не садити, бо не буде рости, тіко буде в землю йти*» (с. Стара Лішня Іваничівського р-ну Волинської обл.) [4, арк. 25]; «*Ніколи землі не зачіпали. Кажуть, що то якби покойників. Кажуть, як робити землю, то не буде рости, чи не буде прийматься. Отака була примовка. Навський Великдень кажуть в нас*» (с. Пляшева Радивилівського р-ну Рівненської обл.) [3, арк. 72]; «*На землі люди опасаються робить, бо, кажуть, [шо] вроді воно шкодить. Шо воно не вродить*» (с. Угольці Гощанського р-ну Рівненської обл.) [2, арк. 28]. Спорадично трапляються згадки і про інші покарання, як наслідок роботи на землі: «*В четвер посля Паски Навський Великдень, кажуть, тобто Паска небожчиків. Мій дєдько не вірив. Не вірив в то — нема коли святкувати. Вивіз фуру гною, зрання розкидав і пригорав той гній. Буде сіяти лущик — льон такий. Посіяв той льон, поставив борони. Став скородити і на місці, на місці як задригнувся і тиї борони зводятьсі перекидаютьсі догори зубами. А коні були хороші такиї. Коні так як то сполохалисі, як рвинулисі, заплуталисі. Падає кінь на тую, на тиї зуби на борони. Тіко, фуг — кишки вилізли. Ото скілько літ, то я так памнітаю, який гріх [...]. Дядькові змарнилася перезімована коняка*» (с. Старосілля Іваничівського р-ну Волинської обл.) [4, арк. 46].

Із наведеними повір'ями корелює заборона, повсюдно відома у волинян (як і в усьому східнослов'янському ареалі), сіяти зерно тоді, як в селі є мрець [6, арк. 39; 31, с. 111]. Заснована вона на уявленні про те, що згубний вплив смерті пошириться на все посаджене чи посіяне у такий час і воно не зійде або погано вродить [12, с. 29; 22, с. 136; 33, с. 255].

Крім Волині, традиція Навського Великодня розповсюджена також на Холмщині [6, арк. 60], Поліссі [15, с. 320; 23, с. 373, 395], спорадично на теренах Середнього Подніпров'я [10, арк. 92] та Слобожанщині [11, с. 284]. Значне побутування цього явища в українців деякі народознавці трактували як найбільш характерний для них великодній звичай [28, с. 120]. Крім того, Навський Великдень відомий лише у південній смузі сучасної Білорусі [11, с. 295—296], тобто на українській етнічній території.

Підсумовуючи викладений матеріал, можна зробити наступні висновки:

Четвер після Великодня повсюдно відомий у волинян (за винятком галицької частини Волині) як «Навський Великдень» або «Паска вмерлих». Це день дотепер серед місцевого населення вважається святом, з яким пов'язані архаїчні за походженням поминальні обряди (відвідання місць поховань своїх родичів, принесення на могили освячених харчів, ритуальна трапеза вдома, яка символізувала розговіння померлих) та певні заборони. Відзначення На-

вського Великодня також може вважатися явищем, яке характерне власне для української традиції.

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка (далі — Архів ЛНУ імені Івана Франка). — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 187-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Весняна календарна обрядовість», зафіксовані Пуківським Юрієм Володимировичем 11—25 липня 2007 р. у Славутському районі Хмельницької області). — 120 арк.
2. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 297-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Весняна календарна обрядовість», зафіксовані Пуківським Юрієм Володимировичем 3—17 липня 2009 р. у Гощанському районі Рівненської області). — 58 арк.
3. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 345-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Весняна календарна обрядовість», зафіксовані Пуківським Юрієм Володимировичем 7—15 липня 2010 р. у Горохівському районі Волинської області та Радивилівському районі Рівненської області). — 78 арк.
4. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 377-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Весняна календарна обрядовість», зафіксовані Пуківським Юрієм Володимировичем 29—30 липня 2011 р. в Іваничівському районі Волинської області). — 50 арк.
5. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 428-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Весняна календарна обрядовість», зафіксовані Пуківським Юрієм Володимировичем 10—15 червня 2012 р. у Сокальському районі Львівської області). — 35 арк.
6. Архів ЛНУ імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 429-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Весняна календарна обрядовість», зафіксовані Пуківським Юрієм Володимировичем 19—26 червня 2012 р. у Володимир-Волинському, Іваничівському та Локачинському районах Волинської області). — 73 арк.
7. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України (далі — АНФ ІМФЕ НАН України). — Ф. 1—3 (дод.). — Спр. 312 (Звичаї, обряди, вірування, зв'язані з святами весняного циклу. 1928—1929 рр.). — 358 арк.
8. АНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 1—5. — Спр. 403 (Дмитрук Н. Матеріали з народного календаря, зібрані на Волині. 1924—1929. Рукопис). — 137 арк.
9. АНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 1—7. — Спр. 716 (Етнографічна комісія. Кореспондентська мережа. Народний календар, пісні, частушки, прислів'я, приказки, казки, загадки, легенди, анекдоти в Житомирській області. 1912—1932 рр.). — 172 арк.
10. АНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 15—3. — Спр. 257 (Збірник фольклорних та етнографічних матеріалів різних дописувачів, упорядкований В.Г. Кравченком. Календар пересувний. Одяг. Рибальство. Каменярство. 1941 р.). — 186 арк.
11. *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. — М. : Индрик, 2002. — 816 с. — (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
12. *Бельскій С.* Деревня Ковали Житомирскаго уезда / С. Бельскій // Труды общества изследователей Волыни. — Житоміръ, 1910. — Т. ІІІ. — С. 1—30.
13. *Беньковскій И.* Смерть, погребеніе и загробная жизнь по понятіямъ и верованію народа / И. Беньковскій // Кіевская старина. — 1896. — Т. LIV. — Кн. 9 (сентябрь). — Отд. І. — С. 229—261.
14. *Босик З.О.* Поховально-поминальна обрядовість: на польових матеріалах Сарненського і Дубровицького районів Рівненської області / З.О. Босик // Сучасний стан та перспективи розвитку народознавчої науки в Україні : збірник матеріалів Круглого столу, присвяченого пам'яті В.Т. Скуратівського, К., 28 жовтня 2008 р. — К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2008. — С. 55—79.
15. *Возняк М.* Народний календар із Овруччини 50-х років XIX століття у записі Михайла Пйотровського / Михайло Возняк ; упоряд., прим., підгот. тексту, післямова К. Кутельмаха // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Львів, 1995. — Т. CCXXX: Праці Секції етнографії і фольклористики. — С. 303—350.
16. *Глушко М.* Віктор Давидюк. Етнологічний нарис Волині. За матеріалами експедиції Полісько-Волинського народознавчого центру «Волиняна — 2003». — Луцьк : Інститут культурної антропології, 2005. — 70 с. / Михайло Глушко // Вісник Львівського університету: Серія історична. — Львів, 2005. — Вип. 39—40. — С. 722—728. — (Рец.).
17. *Глушко М.С.* Історико-етнографічна Волинь: локалізація, межі (за матеріалами наукових досліджень другої половини XX — початку XXI ст.) / М.С. Глушко // III Міжнародний науковий конгрес українських істориків «Українська історична наука на шляху творчого поступу». Луцьк, 17—19 травня 2006 р. : Доповіді та повідомлення : в 3-х т. / Укр. іст. т-во, Волин. держ. ун-т ім. Лесі Українки. — Луцьк : Вежа, 2007. — Т. І. — С. 111—119.
18. Етимологічний словник української мови : в 7 т. / редкол. О.С. Мельничук (голова) та ін.. — К. : Наукова думка, 2003. — Т. 4: Н-П. — 656 с.
19. *Іваннікова Л.В.* Вірування в русалок і мавок на подільсько-волинськомупограниччі / Л.В. Іваннікова // «Велика Волинь» : Науковий збірник. — Житомир :

В. Котвицький, 2008. — Вип. 39: Антонінський край у просторі і часі : у 2-х т. — Т. II. — С. 106—115.
20. *Каминскій В.* Праздникъ Пасхи въ селе Косареве Дубенскаго уезда, Волынской губерніи / Вячеславъ Каминскій // Кіевская старина. — 1906. — Т. XCII. — Кн. 3—4 (мартъ-апрель). — Отд. I. — С. 299—320.
21. *Колодюк І.В.* Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть XX — початок XXI ст.) : монографія / І.В. Колодюк. — К. : Київський університет, 2006. — 147 с.
22. *Конобродська В.* Поліські поховальні і поминальні обряди / Валентина Конобродська. — Житомир : Полісся, 2007. — Т. 1. Етнолінгвістичні студії. — 356 с.
23. *Кравченко В.* Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / Василь Кравченко ; упоряд. О. Рубан. — К. : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 2009. — Т. 2. — 640 с.
24. *Кутельмах К.* Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / Корнелій Кутельмах // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / відп. ред. С. Павлюк, М. Глушко. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1997. — Вип. 1: Київське Полісся, 1994. — С. 172—203.
25. *Несен І.* Поховальні та поминальні обряди в середовищі «околичної» шляхти північно-східної Житомирщини (кінець XIX — XX століття) / Ірина Несен // Вісник Львівського університету. Серія історична. — Львів, 2009. — Вип. 44 / за ред. О. Вінниченка. — С. 241—264.
26. *Пуріевичъ В.* Нечто изъ обычаевъ и поверьевъ волынскихъ крестьянъ. Великдни / Василій Пуріевичъ // Волынскія губернскія ведомости. Часть неофиціальная. — 1866. — № 43. — С. 356—357.
27. *Романенко Л.* Намський Великдень на Волині / Леся Романенко // Літопис Волині. — Вінніпег : Інститут дослідів Волині, 1961. — Ч. 5. — С. 120—122.
28. *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX — начало XX вв. / В.К. Соколова. — М. : Наука, 1979. — 289 с.
29. *Толстая С.М.* Полесский народный календарь / С.М. Толстая. — М. : Индрик, 2005. — 600 с. — (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
30. *Царьова І.* Обрядова підоснова фразеологізмів весняного циклу народних свят західнополіських і східнослобожанських говірок / Ірина Царьова // Волинь філологічна: текст і контекст : зб. наук. пр. / упоряд. Г.Л. Аркушина. — Луцьк : Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2010. — Вип. 9: Західнополіські говірки в просторі та часі. — С. 180—190.
31. *Ясинский А.* Статистическое описаніе села Ярославичь Дубенскаго уѣзда / А. Ясинский // Волынскія губернскія вѣдомости. Часть неофиціальная. — 1859. — № 52. — С. 111—112.
32. *Kopernicki I.* Przycyznek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiahelskim / I. Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej wydawany staraniem Komisyi antropologicznej Akademii umiejętności w Krakowie. — Kraków : Drukarnia Uniwersytety Jagiellońskiego pod zarządem A.M. Kosterkiewicza, 1887. — T. XI. — Dział III. — S. 130—228.
33. *Sokalski B.* Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym / Bronisław Sokalski. — Lwów, 1899. — 496 s.

Yuriy Pukivskyy

NAVSKYY VELYKDEN' — «EASTER OF THE DEAD»: TRADITIONAL CUSTOMS AND BELIEFS (based on the materials from historical-ethnographic region of Volyn')

Paper deals with the analysis of traditions of celebrating folk calendar archaic festival — Navskyy Velykden' in Volyn'. Funeral customs and rituals relating to this day (visiting graves of their relatives, bringing the graves consecrated food, ritual meal at home, symbolizing the dead Fitr) researched. Also, the tradition of respect for a number of taboos and their motivation described. Among others, the distinctive local features of the celebration in the territory of historical-ethnographic Volyn' despite its all-character.

Keywords: Easter, commemoration, dead ancestors, customs, beliefs, taboos, historical-ethnographic Volyn'.

Юрий Пукивский

НАВСКАЯ ПАСХА — «ПРАЗДНИК МЕРТВЕЦОВ»: ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ (по материалам историко-этнографической Волыни)

Рассмотрены традиции архаического праздника народного календаря Навской Пасхи на Волыни. Проведен анализ поминальных обычаев и обрядов, относящихся к этому дню (посещение мест захоронений своих родственников, принесение на могилы освященных продуктов, ритуальная трапеза дома, символизирующая разговения умерших). Также охарактеризованы традиции соблюдения ряда табу и их мотивация. Отмечено своеобразные локальные особенности празднования Навской Пасхи на территории историко-этнографической Волыни несмотря на его всеукраинский характер.

Ключевые слова: Навская Пасха, поминки, умершие предки, обычаи, поверья, запреты, историко-этнографическая Волынь.



Роман РАДОВИЧ

ПОЛІСЬКА ПІЧ: СПЕЦИФІКА ФОРМУВАННЯ ОПІЧЧЯ[1]

Розглядається одна із важливих проблем, пов'язаних із системою опалення поліського житла — формування опічка традиційної печі. Зосереджена увага на його конструктивних особливостях, техніці й технології спорудження, основних будівельних матеріалах, виборі оптимальних розмірів окремих елементів (висоти, ширини запічка, припічка), структурі основної робочої поверхні — черіня тощо.

Ключові слова: поліське житло, традиційна піч, опічок, запічок, припічок, черінь.

При дослідженні традиційного житла серед ряду типологічних ознак етнологи насамперед виділяють горизонтальне планування і систему опалення. На їхню думку вивчення саме цих параметрів дає «найбільшу можливість простежити формування і розвиток типів традиційного селянського житла [...] починаючи з найдавніших будівель, відомих за археологічними матеріалами» [32, с. 230]. Важливою типологічною рисою традиційного українського (як і усього східнослов'янського [3, с. 252]) житлобудівництва є використання варистої печі як основного опалювального пристрою [33, с. 125; 14, с. 119]. Конструкція такої печі дає змогу поєднувати під час її експлуатації дві надзвичайно важливі для життєзабезпечення людини функції: опалення житлового приміщення і приготування їжі шляхом термічної обробки (печіння, варіння, смаження, сушіння тощо) [33, с. 125]. Водночас піч виконувала й інші (додаткові) функції: вона частково освітлювала приміщення, була місцем для спання, відпочинку (верхня черінь, припічок), на ній лікували хворих, сушили зерно, дрова, лучиво, лікарські трави, у зимовий період утримували домашню птицю (підпіччя) тощо.

На усьому просторі Полісся (включаючи Підляшшя [19, с. 119], терени Білорусі [40, с. 37], та Брянсько-Жиздринське Полісся [9, с. 83]), як і скрізь в Україні [4, с. 104; 8, с. 59—60], піч («піч», «п'їч», «печ», «пєч», «пє'ч», «пе́чка», «пєчка», «пі́чка») розташовували біля входу, в куті, між тильною і пороговою стінами хати. Пічний отвір повертали у бік довгої фасадної стіни.

[1] Для позначення адміністративних одиниць будемо використовувати наступні скорочення: Рівненська обл. — Рів., Березнівський р-н — Берез., Володимирецький р-н — Волод., Дубровицький р-н — Дуб., Зарічненський р-н — Зар., Рокитнянський — Рок., Сарненський р-н — Сар. Костопільськиц — Кост.; Волинська обл. — Вол., Любомльський — Любом., Любешівський — Любеш., Камінь-Каширський р-н — К.-Каш., Шацький — Шац., Ратнівський — Рат, Маневицький — Ман.; Житомирська обл. — Жит., Ємільчинський р-н — Єм., Новоград-Волинський р-н — Н.-Вол., Овруцький р-н — Овр., Олевський р-н — Ол., Коростенський р-н — Кор., Лугинський р-н — Луг., Малинський р-н — Мал., Народицький р-н — Нар., Радомиський р-н — Рад.; Київська обл. — Київ., Іванківський р-н — Ів., Поліський р-н — Пол., колишній Чорнобильський р-н — Чор.; Сумська обл. — Сум., Глухівський р-н — Глух.; Гомельська обл. (Білорусь) — Гом., Брагинський р-н — Браг.

Такий варіант розташування печі відноситься до загальноукраїнського (він є пануючим на усьому її просторі: від Північного Дінця до західних схилів Карпат) [3, с. 224]. Поширений він на усій території Білорусі, а також у західних областях Росії (Смоленській, Великолукській, Псковській і південно-західній частинах Новгородської і колишньої Ленінградської областей) [3, с. 224]. Відповідно до даних археології такий варіант розташування печі у східнослов'янському будівництві лісостепової зони набув поширення починаючи з X ст., а вже у XII—XIII ст. він став тут переважаючим [24, с. 139—140][2].

Давні поліські печі відзначались значними розмірами. Відповідно до джерельних матеріалів у кін. XIX — на поч. XX ст. вони займали 1/4—1/6 частину житлового приміщення[3]. Це ж підтверджують й інформації поліщуків-старожилів: «Раньше коли робили печ, хату розмічали на чотири частини і пєч займала одну четверту [частину] хати, ... за раз [на печі] сушили тридцать кілограм зерна»[4]. Такими ж значними розмірами відзначались печі й у інших регіонах України[5], а також й на теренах Росії[6] та Білорусі[7].

Топочна камера — основна робоча частина традиційної варистої печі («склéп», «склєп», «скльоп», «склепíнє», «склепíня», «склепéнє», «склєпíнє», «склепувáння», «свод», «кабáн», «кобáн», «кобóн», «кобíла», «гóрен», «гóрно», «вúкот», «вíкот», «барабáн», «будка», «бочка», «нéбо», «поднебєнє», «поднебéнє», «поднéбенє», «поднебíнє», «пуднебíнє», «ýстє», «ýстя», «тóпка»), розташовувалась на піднятій над долівкою чотирикутній платформі — опіччі («опічок», «опецок», «вопічок», «гопічок» «подол», «пудпіч», «пудпічок»). На теренах Полісся цю платформу робили дерев'яною чи монолітною. Опіччя завершувалось вибитим з глини (чи спорудженим з інших матеріалів) «черíнем» («черíнь», «черéнь», «черéн», «черíн», «чєрíн», «черєнь», «череня», «под», «пуд», «подóк», «пудище», «спод пéчі», «пєчище», «пєч») — головною робочою поверхнею печі. Перед пічним отвором влаштовували припічок, а збоку від склепіння — запічок. У поліських печах припічок («прúпічок», «припєчок», «припéчок», «прúпік», «прúпек», «прúпєк», «прúпіч», «передпíча», «передчéлюсть») у конструктивному сенсі завжди становив єдине ціле із «черінем». До речі, це явище притаманне для дерев'яних опічків лісової зони східнослов'янського масиву вже XII—XIII ст. [24, с. 140]. У новіших печах (пер. пол. XX ст. — *Р. Р.*) ширина припічка коливалась у межах 0,35—0,5 м (сс. Лучанки, Норинськ, Красилівка Овр. Жит.; Клочки Нар. Жит.) [33, с. 132]. Натомість у давніших, відповідно до тверджень респондентів, — вона могла бути дещо більшою (не менше 0,5 м: с. Качин К.-Каш Вол.; 0,6 м: сс. Сошично, Качин К.-Каш Вол.; 0,7—0,8 м — «щоб не розвалилося»[8]: сс. Білокоровичі Ол. Жит., Полиці К.-Каш. Вол.)[9]. За-

---

[2] До X ст. у східнослов'янському будівництві переважали житла, у яких піч розташовували у задньому від входу куті з челюстю, повернутою до дверей [24, с. 139].

[3] «Руска піч і лежанка з окремою топкою займають майже четверту частину хати» [9, с. 83]; «Піч займає майже четверту частину хати» [36, с. 240]; «вариста піч [...] займала приблизно 1/4—1/5 частину всього житлового простору» [30, с. 125]; «Піч займає 1/6 частину хати... Піч займає площу 4 м квадратні» [6, с. 283—284] та ін.

[4] Зап. 21.07.1997 р. у с. Білокоровичі Олевського р-ну Житомирської обл. від Бенюка Василя Адамовича, 1921 р. н. Відповідно до наших обмірних матеріалів найбільші печі займали 1/6—1/7 частину житлового приміщення. (Хата кін. XVIII — поч. XIX ст. у с. Гірки Любеш. Вол.: площа житлової камери — 20,91 м, площа печі (з припічком) — 3,3 м; хата сер. XIX ст. у с. Раків Ліс К.-Каш. Вол.: площа житлової камери — 23 м, площа печі (з припічком) — 2,9 м; хата кін. XIX ст. у с. Рудне Кост. Рів.: площа житлової камери — 24,5 м, площа печі (з припічком) — 3,2 м; хата сер. XIX ст. у с. Красносілля Volод. Рів.: площа житлової камери — 21,6 м; площа печі (з припічком) — 3,3 м; хата 1883 р. у с. Забріддя Рат. Вол.: площа житлової камери — 28,3 м, площа печі (з припічком) — 2,9 м; хата кін. XIX ст. у с. Немовичі Сар. Рів.: площа житлової камери — 22 м, площа печі (з припічком) — 2,6 м; хата кін. XIX — поч. XX ст. у с. Залісці Рож. Вол.: площа житлової камери — 25,8 м, площа печі (з припічком) — 2,7 м).

[5] Наприклад на Закарпатті піч могла займати 1/3—1/4 частину хати [31, с. 96], на Полтавщині — 1/5—1/4 [26, с. 106].

[6] Тут вона займала 1/4—1/5 частину житлового приміщення [38, с. 280].

[7] У білоруському житлі піч займала площу 6 м^2 і більше [2, с. 55].

[8] Зап. 21.07.1997 р. у с. Білокоровичі Олевського р-ну Житомирської обл. від Бенюка Василя Адамовича, 1921 р. н.

[9] Ширина припічка обміряних нами печей: 0,45 м (хата 1903 р. у с. Бузаки К.-Каш. Вол.); 0,44 см (хата

пічком («запі́чок», «за́п'їчок», «запечок», «за́печок» «за́пік», «за́пек», «при́пік», «при́піч», «при́пічок», «припечок», «прі́печок») здебільшого була доволі товста та широка дошка, яку опирали на зруб, консольні випуски опічків чи стовпці, а у новіших печах — мобільна лава. Він також міг мати й монолітну конструкцію (у такому разі на нього настеляли широкі дошки, «щоб не попектися»: с. Красилівка Овр. Жит. [33, с. 132]). Шарина дошки-запічка також була не меншою 0,5 м (с. Білокоровичі Ол. Жит.). Скажімо, у с. Клочки (Нар. Жит.) його ширина сягала 0,6 м, у с. Залісся (К. Каш. Вол.) — 0,6—0,7 м, у с. Красилівка (Овр. Жит.) — понад 1 м («на два чєловєка спать») [33, с. 132], а у с. Балашівка (Берез. Рів.) — «припєк — восімдесят сантиметров шрокий, щоб лягать». При опаленні «побілому» (чи напівкурному) над челюстю печі зводили комин-димозбірник, обладнаний стіновим або стелевим каналом-димоволоком. На припічку ближче до порогової стіни робили заглиблення для вигрібання жару і попелу. Найдавнішим його варіантом була вибрана у припічку півкругла ямка [33, с. 133—134] («ямка», «ямачка», «ямка для жа́ру», «кубло́»)[10]. Траплялось, заглиблень могло бути два: зліва і справа від челюсті [37, с. 186]. Зчаста (ще у курних печах[11]) при пороговій стіні у місці «ямки» на припічку влаштовували невеличку нішу («печу́рка», «печо́рка», «печі́рка», «печу́рочка», «пєчка», «ко́бка», «ку́бка», «ко́пка», «ко́вбка», «ко́бочка», «кі́бочка», «ку́бочка», «ку́почка», «ко́бичка», «ку́бочка», «ку́бошка», «ку́башка», «ку́бишка», «кубá́шечка», «кучечка», «ку́чка на жар», «кубло́», «коми́нок», «гру́бка»). Часом цю нішу за традицією називали також «ямкою» (сс. Калинівка Пол., Машеве Чор. Київ.; Гошів, Збраньки Овр. Жит.) чи «ямочкою» (с. Підгайне Ів. Київ.). Інколи нішу по вертакалі ділили надвоє поличкою: у нижнє відділення загрібали жар, у верхній ж секції сушили «лучину». На Овруччині (у печах облаштованих комином-димозбірником. — *Р. Р.*) «печурку» відгороджували стінкою з ряду кілків (закріплених одним кінцем у припічок, а другим — у каркас комина, які обмазували глиною [33, с. 133—134]. По другий бік челюсті подекуди тут в аналогічний спосіб споруджували ще одну «пічку» для зберігання солі та сірників [33, с. 133—134].

Стосовно опічча: не зважаючи на відмінну конструкцію одним із важливих його показників була висота (від долівки хати до верхньої площини «черіня» — основної робочої поверхні). Ця величина мала важливе значення під час обслуговування варистої печі у процесі її функціонування [33, с. 131]. Зазначений показник у поліських печах не був стабільним, а коливався в межах 0,6—1,0 м [34, с. 146]. За твердженням етнофорів висота оприччя (до верху череня) сягала: 0,6—0,7 м (с. Новий Дорогинь Нар. Жит. [33, с. 134]), 0,7 м (с. Буда Варовичі Пол. Київ.), 0,8 м (сс. Норинськ, Павлюківка Овр. Жит. [33, с. 134]; Бабиничі Нар. Жит. [33, с. 134], Городище Дубр. Рів., Любиховичі Сар. Рів., Макалевичі Радом. Жит., Городещина Пол. Київ., Старий Чорторийськ Ман. Вол.), 0,8—0,9 м (с. Князівка Берез. Рів.), 0,9 м (сс. Поляни Берез. Рів., Качин К.-Каш. Вол.), 0,8; 0,9; 1,0 м (с Маринин Берез. Рів.), приблизно 1,0 м (сс. Мала Фосня Овр. Жит. [33, с. 134], Чабель Сар. Рів., Поліське Берез. Рів., Городещина Пол. Київ.). Близькі показники (аршин [7, с. 307—308], приблизно 1 м [6, с. 284]) містять джерела сер. XIX — пер. пол. XX ст. Аналогічні величини дають й обмірні

кін. XIX — поч. XX ст. у с. Залісці Рожищ. Вол.) 0,6 м (хата кін. XIX ст. у с. Піщане К.-Каш. Вол.); 0,6 м (хата 1883 р. у с. Забріддя Рат. Вол.); 0,5 м (хата 1917 р. у с. Тишівиця Берез. Рів.); 0,54 м (хата кін. XIX ст. у с. Немовичі Сар. Рів.); 0,51 м (хата сер. XIX ст. у с. Красносілля Волод. Рів.), 0,48 м (хата кін. XIX ст. у с. Рудне Кост. Рів.); 0,5 м (хата сер. XIX ст. у с. Раків Ліс К.-Каш. Вол.); 0,58 м (хата кін. XVIII — поч. XIX ст. у с. Гірки Любеш. Вол.); 0.35 м (хата пер. пол. XX ст. у с. Мусійки Ів. Київ.); 0,4 м (хата кін. XIX ст. у с. Калинівка Пол. Київ.); 0,32 м, 0,4 м, 0,47 м, (хати кін. XIX ст. у с. Луб'янка Пол. Київ.); 0,36 м (хата пер. чв. XX ст. у с. Красятичі Пол. Київ.); 0,5 м (хата кін. XIX ст. у с. Більська Воля Волод. Рів.); 0,49 м (хата кін. XIX ст. у с. Городок Волод. Рів.); 0,41 м (хата поч. XX ст. у с. Городок Волод. Рів.); 0,44 м (хата кін. XIX ст. у с. Березино Волод. Рів.); 0,33 м (хата сер. XX ст. у с. Корогод Чор. Київ.); 0,32 м, 0,3 м (хати пер. пол. XX ст. у с. Кошовка Чор. Київ.); 0,35 м (хата пер. пол. XX ст. у с. Страхосілля); 0,31 м, 0,33 м (хати пер. пол. XX ст. у с. Крива Гора Пол. Київ.); 0,31 м, 0,34 м (хати поч. — пер. пол. XX ст. у с. Старі Шепеличі Пол. Київ.); 0,37 м, 0,33 м, (хати поч. XX ст. у с. Машеве Чор. Київ.).

[10] Таку «ямку» нам вдалося зафіксувати в хаті пер. пол. XIX ст. у с. Ігнатпіль (Овр. Жит.).

[11] Така ніша присутня у курних печах, замальованих у 1930-х рр. З. Дмоховським [41, s. 199 (Rys. 113), s. 200 (Rys. 114)].

матеріали поліських печей[12]. Таким же заввишки робили опіччя й на теренах етнографічної Волині [32, с. 233] (65—95 см: Галицька Волинь [18, с. 230], 90—95 см: с. Щекичин Корец. Рів.), а також й у інших регіонах України (Гуцульщина, Поділля, Середнє Подніпров'я тощо) [32, с. 233].

Як показують польові матеріали (сс. Старий Чорторийськ: Ман. Вол.; Яринівка, Хотинь, Поляни, Маринин, Балашівка: Берез. Рів.; Лотниця, Річиця: Зар. Рів.; Ставок: Кост. Рів.; Червона Воля: Н.-Вол. Жит.; Лопатичі, Копище: Ол. Жит.; Березники: Єм. Жит.; Ладижичі: Чор. Київ.; Фабриківка: Пол. Київ.) та дані дослідників [32, с. 233], поліські «печкарі» визначали висоту опіччя традиційним антропометричним способом — по росту господині («по росту баби», «по хазяйці», «по росту хазяйки»)[13]. До речі, таким способом («по хозяйкє») висоту опіччя визначали й росіяни [3, с. 258]. Як встановив Р. Сілецький, висота опіччя, яка створювала оптимальні умови для обслуговування печі, на думку етнофорів, повинна була сягати хазяйці: «по пояс», «до пупа», «вишей пупа», «под грудь», «трохи нижче грудей»: (Мал., Кор.., Овр., Нар. Жит.) [32, с. 233—234; 33, с. 131—132]. Недотримання цього неминуче створювало б певні незручності для господині: коли черінь піднятий занадто високо, треба було докладати зайвих зусиль при завантаженні та розвантаженні топочної камери; коли ж він занизький — низько схилятися перед челюстю [33, с. 132]. Наші польові матеріали з інших районів Правобережного Полісся[14], які торкаються висоти опіччя, співзвучні звисновками автора[15]. Подібним методом («жінці по пуп») визначали висоту опіччя й на Поліссі Білорусі (с. Гдинь Браг. Гом.)[16].

Таким чином, для визначення висоти опіччя поліщуки використовували три відмінні антропометричні міри: «по пояс» — визначається відстанню від землі (від п'ят) до низу живота і поділяє людське тіло на дві приблизно одинакові частини; «по пуп» — визначається відстанню від землі до пупа і дорівнює приблизно 3/5 росту людини; «вишей пупа» («под грудь», «трохи нижче грудей») — величина на 4—6 см більша від попередньої («по пуп») [21, с. 553]. Отже, при середньому рості жінки 1,56—1,57 м[17], величина «по пояс» буде дорівнювати приблизно 0,78 м, величина «по пуп» — приблизно 0,94 м, а величина «вишей пупа» — приблизно 1 м. Як бачимо з наведених обмірних матеріалів, найчастіше висота опіччя коливається в межах 75—90 см,

[12] Висота опіччя: 75 см (с. Мусійки Ів. Київ.), 87 см (с. Калинівка Пол. Київ.), 84 см (с. Красятичі Пол. Київ.), 87 см (с. Здомишль, хутір Лисок Рат. Вол.), 83 см (с. Забріддя Рат. Вол.), 73 см (с. Бузаки К.-Каш. Вол.), 90 см (с. Раків Ліс К.-Каш. Вол.), 70 см (с. Піщане К.-Каш. Вол.), 95 см (с. Судче Любеш. Вол.), 79 см і 82 см (с. Гірки Любеш. Вол.), 88 см (с. Залісці Рожищ. Вол.), 94 см (с. Тишівиця Бер. Рів.), 98 см (с. Немовичі Сар. Рів.), 81 см (с. Красносілля Волод. Рів.), 1,0 м (с. Рудне Костоп. Рів.), 85 см (с. Великі Озера, хутір Мокрий Дубр. Рів.), 82 см (с. Більська Воля Волод. Рів.), 66 см (Луко Волод. Рів.), 91 і 73 см (с. Городок Волод. Рів.), 80 см (с. Березино Волод. Рів.), 63 см (с. Бишляк Волод. Рів.), 93 см, 89 см (с. Корогод Чор. Київ.), 78 см, 82 см (с. Кошовка Чор. Київ.), 81 см (с. Страхолісся Чор. Київ.), 78 см, 86 см (с. Крива Гора Чор. Київ.), 81 см, 88 см (с. Старі Шепеличі Чор. Київ.), 73 см, 83 см, 86 см (с. Машеве Чор. Київ.), 84 см, 89 см, 90 см, 91 см (с. Луб'янка Пол. Київ).

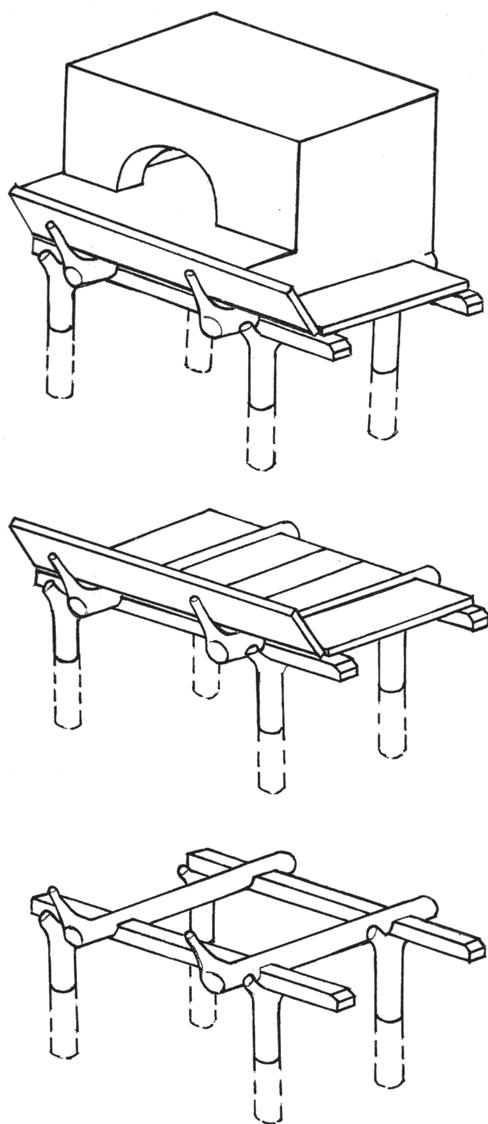
[13] Правда в окремих випадках місцеві пічники зазначають, що «брали стандарт — приблизно один метр, бо в домі хозяйка нані одна, а завтра інша» (Зап. 31.07.2013 р. у с. Чабель Сарненського р-ну Рівненської обл. від Царука Володимира Терентійовича, 1939 р. н.).

[14] Р. Сілецький наводить дані стосовно антропометричного способу визначення висоти опіччя із Овруцького та Народицького р-нів Житомирської обл. [33, с. 131—132; 34, с. 146—147].

[15] «Висоту до череня міряли по хозяйці, щоб зручно дрова класть… приблизно по пуп хозяйки, бо хозяйка сама главна коло печі» (с. Хотинь Берез. Рів.), «до пупа» (с. Ладижичі Чор. Київ.), «до пупа хозяйці» (с. Червона Воля Новоград-Вол. Жит.), «брали по хозяйці, щоб їй було по пуп» (с. Лотниця Зар. Рів.), «черен — хазяйці до пупа, щоб добре поратись» (с. Березники Єм. Жит.), «хозяйцці до пупа… бо, як високо, то не піднімеш горщика» (с. Річиця Зар. Рів.), «коли черінь по пуп, то зручно пораться коло печі» (с. Лопатичі Ол. Жит.), «від землі до черені — вишей пупа» (с. Копище Ол. Жит.), «висоту від току до череня брали хозяйці по пояс, бо по пуп — то високо» (с. Поляни Берез. Рів.), «висота опіччя — яка хазяйка: міряли по пояс хазяйці, бо по пуп — зависоко» (с. Балашівка Берез. Рів.), «відстань від черені до землі — в пояс… пічник ставив хазяйку і по ній міряв» (с. Ставок Кост. Рів.), «в пояс жінки» (с. Старий Чорторийськ Ман. Вол.), «висоту опечка брали по пояс, щоб зручно» (с. Фабриківка Пол. Київ.).

[16] Зап. 4.09.1997 р. у с. Гдинь Брагинського р-ну Гомельської обл. (Білорусь) від Гóзела Андрія Васильовича, 1925 р. н.

[17] Дані щодо росту жінок стосуються Полісся Білорусі [13, с. 50].



Формування опіччя; с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл.

інколи вона опускається до 60-ти см, чи піднімається до 1,0 м (проте, практично ніколи не виходить поза ці межі). Водночас, як слушно зазначає Р. Сілецький, враховуючи те, що зріст кожної людини індивідуальний, то й висота опіччя (при використанні однієї і тієї ж з трьох зазначених антрополметричних величин. — *Р. Р.*) у кожній господі є різною [33, с. 132]. Слід зазначити, що відповідні антропометричні міри використовували й при визначенні висот інших елементів житла (скажімо від долівки до вікна) [21, с. 553]. Зокрема, мірою «по пуп» (сс. Левковичі, Виступовичі, Дівошин Овр.; Будо-Вороб'ї Мал. Жит.) чи «по пояс» (сс. Піхоцьке Овр., Іванівка Мал. Жит.; Куповате Чор. Київ.) визначали висоту до вікна (від долівки до верхньої площини підвіконника) — «щоб добре сидіть і дивиться в окно» (с. Виступовичі) [21, с. 553]. У с. Куповате (Чор. Київ.) хату, у якої відстань від підлоги до підвіконника дорівнювала 90 см («до пупа») називали «весе́ла ха́та». Таким же способом встановлювали і висоту столу (сс. Блідча Ів. Київ., Хочино Ол. Жит., Старий Чорторийськ Ман. Вол.) [21, с. 553]. Традиційно черінь печі, верх підвіконника та дечко столу мали знаходитись на одному рівні [21, с. 553]: «пєч — щоб була до окна» (с. Блідча Ів. Київ.)[18], «висота запєчка — з подоконніком ровно» (с. Ладижичі Чор. Київ.)[19]; «піч (висоту опіччя. — *Р. Р.*) брали по хозяйці... по пупа... так брали і окна» (с. Маринин Берез. Рів.), «печнік визначав висоту череня в пояс жінки... так і столи, прийнято [робити] — висотою вісімдесят сантиметрів» (с. Старий Чорторийськ Ман. Вол.)[20]. Висоту опіччя «виводили до рівня стола» й на теренах Брянщини (с. Вщиже Жуковського р-ну Брянської обл.; Росія) [3, с. 258].

Як уже згадувалось, опічки могли бути дерев'яними (зрубної, каркасної, комбінованої конструкції тощо) чи монолітними (глинобитними, мурованими з каменя, цегли-сирцю та ін.). Зазвичай на теренах Полісся респонденти старших вікових груп дерев'яне опіччя вважають давнішим. Цієї ж думки дотримуються й сучасні вчені: давніші поліські печі влаштовували на обмазаному глиною настилі з кругляка або плах, який укладали на балки, покладені на закопані у долівку стояки або на дві масивні підвалини [5, с. 308; 34, с. 145]. Поліщуки називали їх печами «на подку» («на одьонку», «на брьовнах», «на штандарях») [33, с. 130; 34, с. 145]. У кін. XIX — на поч. XX ст. печі, підняті на дерев'яних опічках, побутували практично по всій території Полісся. Вони відомі у Волинській, Рівненській, Житомирській, Київській областях. Це ж стосується й Лівобережжя (Чернігівщина, Сумщина) [25, с. 151], а також Полісся Білорусі (Річицьке [46, s. 233], Слонімське [39, с. 360] Полісся), Підляшшя[21], Брянсько-Жиздринського Полісся [3,

[18] Зап. 17.08.1998 р. у с. Блідча Іванківського р-ну Київської обл. від Онищенка Івана Миколайовича, 1910 р. н.

[19] Зап. 29.08.1997 р. у с. Ладижичі Чорнобильського р-ну Київської обл. від Стехуна Івана Івановича, 1929 р. н.

[20] Зап. 9.07.2011 р. у с. Старий Чорторийськ Маневицького р-ну Волинської обл. у Чеп Григорія, 1934 р. н.

[21] З. Стащак зазначає, що на Любельщині колись побутували печі, споруджені «... на дерев'яній платформі, яку

с. 258]. Опічки подібної конструкції дослідники фіксували тут ще у 50-х рр. XIX ст. (1854 р.): «Піч завжди біля дверей з правого боку, майже завжди з глини, піднята на аршин від землі на дерев'яних підставках; під піччю тримають домашню птицю, а взимку малих поросят» (околиці с. Яполоть; нині — Кост. Рів.) [7, с. 307—308]. Слід зазначити, що печі, встановлені на дерев'яних (переважно дубових) опічках заввишки 0,4—0,6 м, характерні для лісової зони східнослов'янського масиву (у тому числі й Полісся) вже у XII—XIII ст. (значно рідше вони зустрічались у лісостепу) [24, с. 154—155]. Причому у лісовій зоні (на території Росії: Новгород, Рюрикове городище, Білоозеро) вони зрідка траплялись вже у др. пол. X—XI ст. [24, с. 152—153]. Як показують археологічні матеріали, в межах України печі, підняті на дерев'яному опічку, вперше з'являються у XII—XIII ст. власне на Прип'ятському Поліссі [24, с. 154].

Враховуючи сказане, розгляд конструктивних особливостей опічків почнемо із дерев'яних. Як свідчать джерела, дерев'яне опіччя здебільшого, споруджував майстер («плотнік») який зводив зруб хати[22], рідше це міг здійснювати господар. Передовсім зауважимо, що конструкція дерев'яної платформи могла бути каркасною чи зрубною. Поряд із ними використовували й інші конструктивні варіанти, які можна розглядати як комбіновані чи перехідні. Зазвичай таке опіччя (без огляду на специфіку конструкції) по вертикалі поділялось на дві частини, розділені дерев'яним настилом («подком»). Товщина настилу сягала 6—10 см (6—8 см: с. Маринин Берез. Рів.; 10 см: с. Білокоровичі Ол. Жит.). Нижня секція («ку́ча», «ку́чка», «підпі́чок», «підпі́ччя», «подпєчок», «подпі́ч», «подпі́чє», «подпі́ччя», «подпі́чє», «пудпі́ч», «пудпі́чок», «підпри́піч», «пудплєча», «гопічок», «льох», «хатка», «погреб»), яка була порожнистою, використовувалась для господарських потреб: тут утримували домашню птицю, малих поросят (переважно у зимові місяці), тут могли зберігати запас дров, картоплі тощо. Над настилом («подком») із двох боків споруджували два невисокі бортики заввишки 15—40 см, які разом із тильною та пороговою стінами хати утворювали своєрідну «скриню». Порожнину цієї «скрині» заповнювали глиною, піском, каменем тощо та вирівнювали — це була власне «черінь» печі. Зауважимо, що у верхній секції (під припічком) могли влаштовувати теж неглибоку нішу господарського призначення — «підприпічок» (сс. Березино Рок. Рів., Луко Волод. Рів. та ін.).

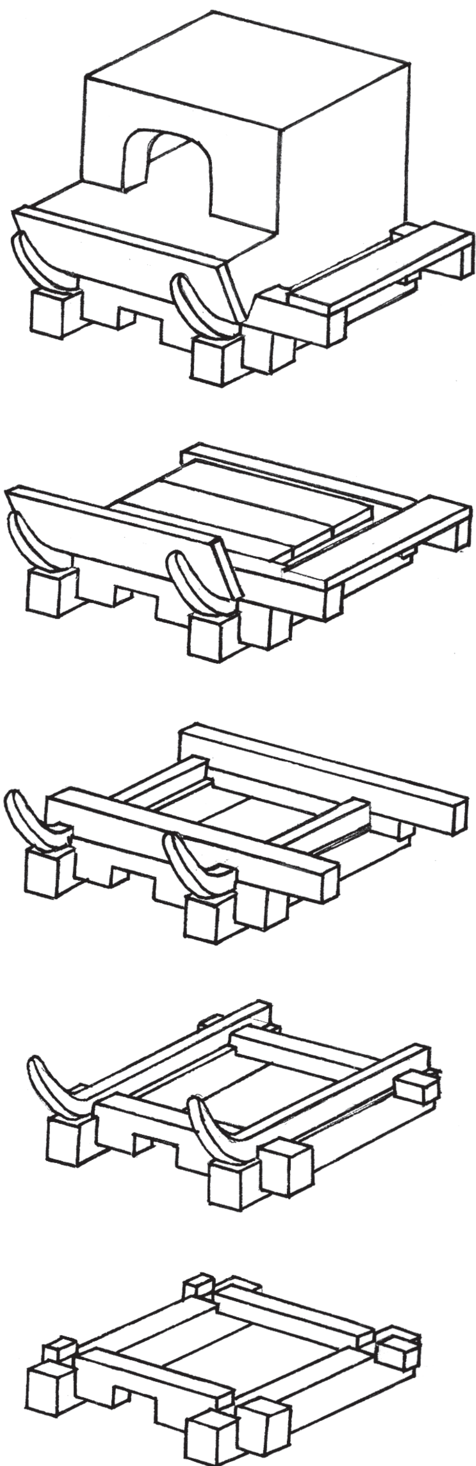
На Правобережному Поліссі дослідники виявили один із найпростіших (а, очевидно, й найдавніших) конструктивних варіантів опіччя: на двох масивних підвалинах, розміщених паралельно до порогової стіни, укладали суцільний настил із плах або кругляків, на якому споруджували глинобитний «під» («черінь». — *Р. Р.*) [27, с. 56]. Вбитий припічок утримувала дошка, встановлена на ребро (с. Гірки Любеш. Вол.) чи невисокий зруб-двостінок (с. Березове Рок. Рів.). Дубові (рідше соснові) підвалини укладали безпосередньо на землю або на фундамент (дерев'яні палі чи камені), верх якого звичайно рівняли з долівкою хати. У давніших печах підвалинам нерідко надавали форму полозів, за дугасті виступи яких (кульбаки) похило закладали дошку, що утримувала передню стінку глинобитного припічка (заодно й усю черінь) [27, с. 56]. У селах Сошично (К.-Каш. Вол.), Ростань (Шац. Вол.) опалювальний пристрій подібної конструкції називали «піч на саньох». У селі Ростань при влаштуванні опіччя дві масивні деревини, які закінчувались «кульбаками» (за них закладали дошку, що утримувала засип «черіня», включаючи «припік»), вкладали на кам'яний «фундамент». По деревинах ішов суцільний настил із коленого дерева («підпіл»), на якому мостили черінь. Рівнобіжно з настилом (приблизно на одному із ним рівні) підвалини скріплювали двома поперечними брусами[23]. Аналогічну конструкцію мала «піч на саньох» й у с. Сошично (К.-Каш. Вол.), тільки у згаданому випадку дубові підвалини-кульбаки укладали безпосередньо на землю[24]. Подібну до описаних піч на масивних під-

становили лупані пні дерева, розташовані на каменях». Наприклад, у с. Вирикі давні хати з такими печами зберігались ще до 1944—1945 рр. [47, s. 176, 201].

[22] Як зазначали дослідники, «влаштування фундамента печі («подпєччє») належало до теслярських робіт» [46, s. 232].

[23] Зап. 14.07.2010 р. у с. Ростань Шацького р-ну Волинської обл. від Сукача Івана Зіньковича, 1927 р. н.

[24] Зап. 3.08.2012 р. у с. Сошично Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. від Лошика Степана Накифоровича, 1933`р. н.



Формування опіччя; с. Половлі Володимирецького р-ну Рівненської обл. (за матеріалами Р. Свириди та С. Верговського)

валинах із штучно закріпленими (?) «кульбаками», призначеними для утримання дошки припічка, зафіксував К. Мошинський у с. Хіноч колишнього Сарненськуого повіту (нині — с. Хіночі Волод. Рів.) [45, s. 535 (Rys. 463.4)]. Опічок дещо відмінної конструкції нами обміряно у с. Гірках (Любеш. Вол.). Його основу теж становлять два масивні дубові бруси («подруб») заввишки 0,5 м, виступи яких затесані у вигляді полозів (правда без «кульбачного» завершення). У поперечному напрямку (для зміцнення конструкції) у бруси врубані два значно тонші кругляки (з консольним випуском на запічок), простір між якими заповнено настилом із коленого дерева, вкладеним на «подрубі». Дошка, що підтримувала глинобитний припічок, у цьому випадку кріпилась по іншому: вона заходила у навскісні пази (завглибшки 10—12 см), влаштовані у «подрубах». Слід зазначити, що в усіх досі описаних опічках настил поду вкладали безпосередньо на підвалини. Опічки на двох паралельних підвалинах[25] обстежені нами у селах Березино, Городок (Волод. Рів.), Качин, Оленине, Боровне, Великий Обзір (К.-Каш. Вол.), Велимче (Рат. Вол.), Лопатичі (Ол. Жит.). Таку ж конструкцію мали печі й у с. Луко (Волод. Рів.), описані у 30-ті рр. XX ст. польським дослідником Генриком Мушинським: «...Піч, збудована на двох поздовжніх балках і покладених на них двох поперечних, які називають «опічками»...» [16, с. 190].

Печі «на підвалинах» могли мати й дещо відмінну (складнішу) конструкцію. Прикладом може бути піч архаїчної конструкції, обстежена у 1970-ті рр. відомими знавцями поліського будівництва С. Верговським та Р. Свиридою у с. Половлі (Волод. Рів.). Як і в попередніх випадках в її основі були дві підвалини, укладені паралельно до порогової стіни. У верхню частину підвалин закріплювали два поперечні бруси (у передньому брусі, який був дещо вищим від заднього, прорубували вхідний отвір у підпіччя). У ці бруси врубували дві деревини (рівнобіжні до підвалин), які закінчувались кульбаками у формі санних полозів (за загнуті випуски полозів закладали дошку, що утримувала спереду глиняний припічок). Їх, у свою чергу, знову ж скріплювали двома поперечками, між якими ішов настил подка. На консольних випусках цих поперечок вкладали дошку-запічок [28, с. 76—77]. Подібну піч згадані дослідники зафіксували й у с. Мульчиці (Волод. Рів.) [27, с. 60 (Рис.); 28, с. 76]. Слід зазначити, що у печах

[25] У с. Великий Обзір (К.-Каш. Вол.) їх називали «поздовжні пілки» (Зап. 5.08.2012 р. у с. Великий Обзір Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. від Тустанович Морії Кирилівни, 1932 р. н.).

такої конструкції настил «подка» могли вкладати двома способами: перпендикулярно до порогової стіни (на два рівнобіжні до підвалин полози, як в описаному випадку), чи паралельно до неї (на нижню поперечку, в одному напрямку і на одному рівні з полозами). Другий варіант нам вдалося зафіксувати у печі хати сер. XIX ст. із с. Бишляк (Волод. Рів.). Тут два масивні бруси з дубового дерева вкладені на долівку рівнобіжно до порогової стіни. У них врубано три поперечні бруси, а по них — ще два поздовжні. Настил із коленого дерева укладено на поперечних брусах. З боку запічка поперечні бруси виступають на 0,5 м: на них встановлена широка дошка — запічок. У зовнішній край кожного із верхніх поздовжніх брусів вбито по навскісному кілку, на які опирається масивна колена дошка, що утримує земляний насип припічка. Подібним способом споруджували печі й у с. Перекалля (Зар. Рів.): «Подок робили... на землю [вкладали] дві товсті колоди плазом (рівнобіжні до поперечних стін хати. — *Р. Р.*), на них — дві поперечки, на них — настил з дерева».

Цікавий конструктивний різновид опічка ми зафіксували в хаті сер. XIX ст. із с. Ремчиці (Сар. Рів.). У зазначеному випадку дві «пудвали» із дубового кругляка, рівнобіжні до порогової стіни, зв'язані лише однією поперечкою (у місці припічка). Дошки «подка» одним краєм опираються на цю поперечку, а іншим врубані у тильну стіну хати. По іншому тут споруджено й бортики для утримання глиняного припічка та «черені»: дві перпендикулярні пластини у зовнішньому куті опічка зав'язані «в замок» (без випусків торців), а другі їх кінці зарубано у відповідні стіни приміщення. Причому пластина з боку припічка є вужчою — унаслідок чого дошки подка проходять під нею наскрізь. Інколи траплялись печі, у яких «під» опирався не на паралельні підвалини, а на дві «сте́нки», рівнобіжні до порогової стіни хати, складені із двох (сс. Сошично К.-Каш. Вол.; Тутовичі, Велике Вербче Сар. Рів.) чи трьох (Угриничі Любеш., Лишнівка Ман. Вол.) деревин, скріплених між собою дубовими «тиблями».

На увагу заслуговує ще один конструктивний варіант дерев'яного опічка каркасної конструкції, виявлений нами на хуторі Медни (с. Сновидовичі Рок. Рів.) в хаті кін. XVIII — пер. пол. XIX ст. Тут «подок» печі (як і «піл» для спання) переднім краєм опертий на масивний брус (28 х 26 см), врубаний у причілкову і порогову стіни житлового приміщення. Брус піднятий над поверхнею долівки приблизно на 20 см. У двох місцях він опирається на вкопані у землю дубові стовпці. Ширина печі (як і «полу») сягає 1,7 м. Настил подка у зазначеному випадку вкладений на дві поперечки, зрубані одним кінцем у напільну стіну, інший їх кінець опертий на брус. В конструктивному сенсі, черінь печі становить одне ціле з припічком. Невипадковість подібного конструктивного вирішення дерев'яних опічків (принаймні у зазначеному регіоні) підтверджують матеріали й інших дослідників. Зокрема Р. Свирида згадує печі, «зруб» яких опирається на «...масивний брус, врубаний у поперечні стіни хати» у с. Біловіж цього ж району [27, с. 56]. Використання подібної конструкції описав й С. Таранушенко у курній печі з хати Маври Лозчихи (с. Копище Ол. Жит.): «Між піччю і причілковою стіною наслано піл. Основа печі рублена. Спереду низ припічка, а разом і полу підтримує товстий, як підвалина, брус, врубаний у причілкову і порогову стіни. Передній кут печі зміцнює значної товщини стовп» [35, с. 12 (Рис.), 13]. Як видно з ілюстративного матеріалу брус опертий на підвалину (принаймні одину), вкладену на долівку під прямим кутом до нього [17, фото: «Інтер'єр поліської хати; с. Копище Олевського району» (фото 1931 р.)].

Давню традицію на Поліссі мали опічки, «під» яких опирався на вкопані в землю чотири стовпи («столбú», «стовпú», «стовпцí», «колú», «пáлі», «пенькú» «ушачкú», «сóшки», «сóхи», «штемпáлі», «штандáрі»). Зокрема «под» споруджений «...на дошках, встановлених на 4-х стовпах» згадує О. Русов, посилаючись на матеріали 1878 р., на теренах Полісся Чернігівщини [25, с. 151]. Печі на чотирьох стовпах («пєч на столбáх», «пєч на стовпцях», «піч на стовпáх», «печ на пáлях», «печ на подкý», «пєч на сваях», «пєч на сóшках», «піч на сóхах» «печ на ушачкáх», «піч на ногáх», «піч на пенькáх») широко побутували у багатьох районах правобережжя Поліського краю: сс. Ворокомле (К-Каш. Вол.); Гірки (Любеш. Вол.); Старий Чорторийськ (Ман. Вол.); Кухче, Кухітська Воля, Комори, Соломир (Зар. Рів.); Грицьки, Купове, Осова (Дуб. Рів.); Велике Вербче (Сар. Рів.); Біловіж (Рок. Рів.); Більська Воля, Малі Телковичі, Мульчиці, Степангород, Хіночі (Волод. Рів.); Маринин, Білки (Бе-

рез. Рів.); Майдан, Журжевичі, Білокоровичі, Зубковичі, Лопатичі (Ол. Жит.); Левковичі, Раківщина, Бігунь, Думинське, Красилівка (Овр. Жит.) [33, с. 130]; Червона Волока, Красностав (Луг. Жит.); Ілінці, Машеве (Чор. Київ.); Блідча (Ів. Київ.) та ін. З. Дмоховський фіксував такі опічки на теренах Полісся Білорусі та України: сс. Гродно, Осемирів, Блежово колишнього Столинського повіту [41, s. 198 (Rys. 112), 199 (Rys. 113), 200 (Rys. 114), 206 (Rys. 122)]. Відповідно до матеріалів І. Толмачова, у кін. XIX ст. така конструкція опічка була найбільш поширеною на Східному (Середньому. — Р. Р.) Поліссі[26]: «…на вбитих в землю міцних колах влаштовують платформу того розміру і конфігурації якою має бути піч. На платформу кладуть шар землі, яка змочується і щільно вбивається колотушками. Так роблять до тої висоти на якій має бутиваристая пєч» [36, с. 243].

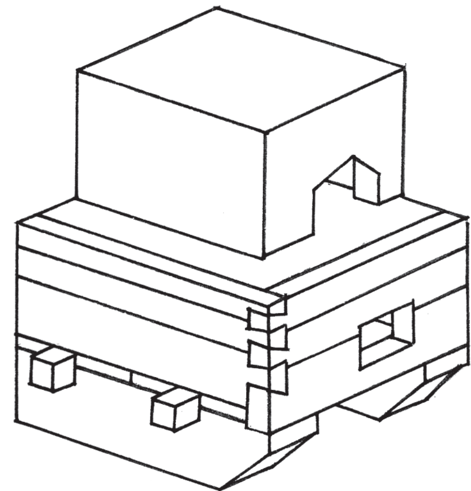
При влаштуванні такого опіччя по периметру майбутньої печі в землю закопували чотири дубові стовпи заввишки 1—1,2 м. Стовпи заглиблювали у землю приблизно до половини висоти (на 0,5—0,7 м) — «так, щоб торчали над землею «в коліно»»[27] (0,45—0,5 м): с. Білокоровичі (Ол. Жит.). У верхній частині стовпи зв'язували між собою чотирма «платевками» («в'язини», «обв'язка», «ба́лки», «перекла́дини», «подва́лінки», «попере́чки», «щіпи», «опєчки», «бру́си»), зарубаними по кутах у замок. На «в'язини» вкладали настил («під», «под», «подо́к», «пуд», «мост», «перекри́тє», «помо́ст з бруска́», «сто́ля», «насті́л») з коленого дерева, кругляччків тощо. Першими, зазвичай, ішли поперечні «в'язини», на випусках яких вкладали широку дошку запічка. Краї поздовжніх «в'язин» (розташованих паралельно до порогової стіни) теж випускали (для влаштування припічка). Настил, в основному, вкладали на нижній вінець «обв'язки». Для утримання глиняного припічка та черені з двох зовнішніх боків настилу закріплювали по дошці, укладеній на ребро чи влаштовували невисокий (30—40 см — в один—три вінці) зруб-двостінок (сс. Кухітська Воля Зар. Рів.; Машеве Чор. Київ.). Запічок здебільшого влаштовували окремо, вкладаючи широку дошку на виноси поперечних «перекладин», проте у деяких випадках зруб-двостінок охоплював і досить широке (60—70 см) запіччя, яке творило конструктивну цілісність із черінню та припічком (усю порожнину заповнювали глиною та ін.): с. Машеве (Чор. Київ.). Як своєрідний різновид печі на стовпах можна розглядати «піч на со́хах» («пєч на со́шках»): сс. Березино (Волод. Рів.), Майдан (Ол. Жит.). Давню піч такої конструкції нам довелося обстежити у с. Велика Цепцевичі (Волод. Рів.). В основі її є чотири «сошки» (стовпці із природною розвилкою у верхній частині), вкопані по чотирьох кутах печі. У розвилки (паралельно до віконної стіни хати) вкладено дві колоди (з випусками на запічок). У поперечному напрямку у них зарубано ще дві колоди, які закінчуються сучком (природним відгалуженням), за який закладали дошку для утримання засипки припічка. Настил «подка» вкладали на нижні колоди. Подібним чином споруджували печі й у с. Майдан (Ол. Жит.), але тут настил з «барканиць» підтримувало шість «сошок», розташованих по три у два ряди. У деяких населених пунктах «обв'язку» з брусів, що підтримувала дерев'яний «подок», могли опирати на чотири масивні камені («кам'яні колодки»), розташовані по кутах печі (сс. Журжевичі Ол. Жит., Березове Рок. Рів.). Опіччя «на стовпах» могли влаштовувати й дещо по іншому. Наприклад, у селах Білокоровичі (Ол. Жит.), Березове (Рок. Рів.) один масивний дубовий «штандар» вкопували у землю лише у місці зовнішнього кута печі. На нього опирали край поперечки, другий кінець якої врубували у порогову стіну. На поперечку вкладали дві поздовжні балки, зарубані у тильну стіну хати. Кожну із зовнішніх стінок додатково могли підпирали один—два обрізки колод, встановлені на долівці. Настил вкладали на поздовжні балки. Подібну конструкцію опічка дослідники фіксували у селах Сарновичі (Корост. Жит.) [30, с. 126], Челонець колишнього Лунинецького повіту (нині — с. Челонець Солігорського р-ну Мінської обл.; Білорусь) [41, s. 205 (Rys. 120)].

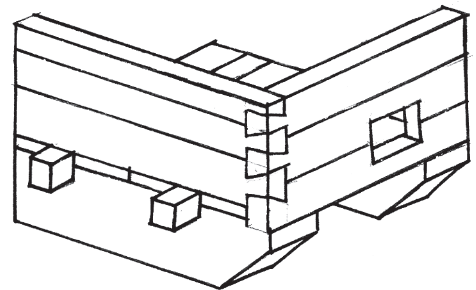
[26] Як зазначає автор, Східним Поліссям Північно-Західного Краю у військовій літературі прийнято називати велику площу, обмежену рікою Случ — на заході, границею Мінської губернії — на півночі, ріками Прип'яттю і Дніпром — на сході, і Києво-Брестським шосе на півдні [36, с. 243]. Відповідно до сучасного районування ця територія відноситься до Середнього Полісся.

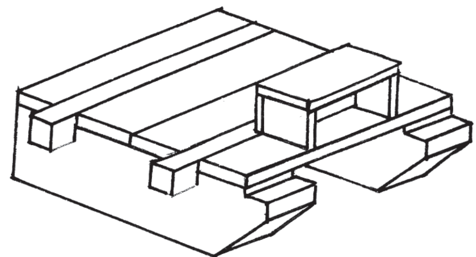
[27] «В коліно» — міра антропометричного походження, яка дорівнює відстані від землі до колінної чашки [21, с. 553].

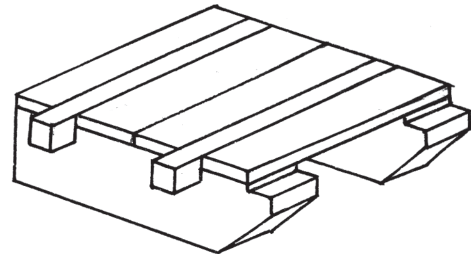
Дещо інакше влаштовували дерев'яний «фундамент» печі у с. Велике Вербче (Сар. Рів.). Спершу на долівці зав'язували чотири «пудвали», у місцях їх перехрестя задовбували чотири «стовпи», а на них зверху закріплювали в'язання із чотирьох «бельків». На це настеляди «мост» з колених дощок. Підпіччя було порожнистим: «Між пудвалами і настилом — кучка на кури». На «мост» застеляли «сировку», то був «черінь»[28]. Дуже подібним у конструктивному сенсі було опіччя, описане П. Шейном на Слонімському Поліссі (Білорусь): «Спершу по чотирьох кутах майбутньої печі вкопують чотири колодочки. На них кладуть міцні бруси, а в них вдовбують 5—6 стовпців, на які вкладають «перепони» (поперечні перекладини). На перепони настеляють дошки, на них вимішану глину, яку дбайливо вирівнюють, загладжують — таким чином утворюється нижня частина печі — «черень» [39, с. 360]. Підпіччя у печах на стовпцях завжди було порожнистим: його могли шалювати дошками, залишаючи невеликий отвір у передній стінці, який вів у «кучку» («пудпічок», «подпіча», «подпік», «вопік») для курей. В окремих випадках внутрішню порожнину опіччя могли заповнювати грунтом. Зокрема, у селі Левковичах (Овр. Рів.) Р. Сілецький фіксує печі на чотирьох «палях», стінки яких зашальовували дошками, а внутрішню порожнину заповнювали вбитою глиною [33, с. 130].

Печі підняті на дерев'яних стовпцях побутували також і у лісостеповій частині України[29]. Згадують їх дослідники на Полтавщині [26, с. 98, 106], в колишньому Ніжинському повіті [25, с. 151]. Побутували такі печі й на етнографічній Волині [20, с. 214], траплялись на Середній Наддніпрянщині (Золотоноський, Корсунь-Шевченківський р-ни Черкаської обл.)[30], на Поділлі («піч на сохах») [10, с. 63] тощо. Широко відомі вони й у районі Карпат (Гуцульщина, східна Бойківщина, Покуття, Підгір'я) [1, с. 41; 12, с. 34, 42—43; 15, с. 72, 80; 18, с. 228; 42, s. 52—53; 43, s. 37]. Слід зазначити, що опічки, основу яких становили три—чотири стовпи діа-







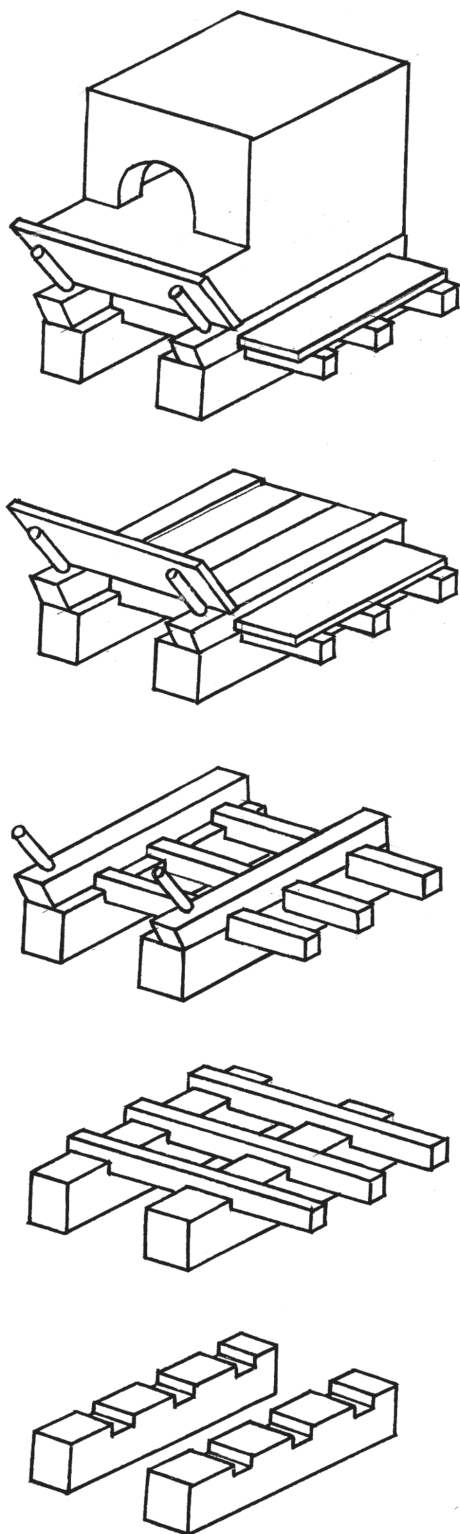


Формування опіччя; с. Березове Рокитнівського р-ну Рівненської обл.

[28] Зап. 29.07.2008 р. у с. Велике Вербче Сарненського р-ну Рівненської обл. від Мельника Василя Федоровича, 1930 р. н.

[29] Слід зауважити, що печі, підняті на «кількох товстих стояках», були типовим явищем для лісостепової частини Росії, у той час як на півночі (у смузі лісу) превалювали зрубні опічки [3, с. 258].

[30] Зап. 4.07.2010 р. у с. Деньги Золотоноського р-ну Черкаської обл. від Вербикишки Михайла Михайловича, 1937 р. н.; Зап. 5.06.2008 р. у с.`Хильки Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. від Гурця Степана Омеляновича, 1923 р. н.; Зап. 9.06.2008 р. у с. Квітки Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. від Максименка Івана Макаровича, 1936 р. н.



Формування опіччя; с. Бишляк Володимирецького р-ну Рівненської обл.

метром 20—30 см, вкопані по кутах печі таким чином, що вони виступали над поверхнею грунту на 40—60 см, широко використовували на півночі Русі (у лісовій зоні) вже у XII—XIII ст. Простір між стовпами заповнювали дошками чи плахами, укладеними на ребро і закріпленими у пазах стовпів [24, с. 155]. Причому порожнину опічків могли заповнювати глиною чи каменями або залишати порожнистою (в останньому випадку, як вважають вчені, таке порожнисте опіччя використовувалось для господарських потреб) [24, с. 155]. Зауважимо, що як у др. пол. X—XI ст., так і в XII—XIII ст., у південно-східній частині лісової зони у східних слов'ян зустрічались печі, підняті на стовпах над підпічною ямою [24, с. 153, 155]. Згадок про побутування подібних печей на Поліссі не маємо, натомість на Покутті відомі печі з підпічною ямою («пивницею»), завглибшки «в шию», де зберігали запас картоплі «на зиму» (сс. Джурків, Угорники Коломийського р-ну Івано-Франківської обл.)[31].

Доволі поширеними на Поліссі були зрубні опічки у вигляді зруба-двостінка: окремі «дерев'яки» стінок врубували одним кінцем у відповідні стіни хати (напільну або порогову), другі ж їх кінці, у зовнішньому куті опічка зв'язували «в замок» («в чистий угол» без випусків торців)[32]. Споруджували їх переважно з дубової деревини, чи «стрижневої» сосни (у другому вападку нижній вінець також старались виготовляти з дуба). Широке побутування таких опічків у кін. XIX — пер. пол. XX ст. на теренах Полісся засвідчує значний польовий та джерельний матеріал [6, с. 284; 44, s. 166; 46, s. 232]. Відомі вони у Волинській (сс. Серехів Ман., Полиці, Видричі, Бузаки, Хотешів, Полиці К.-Каш.), Рівненській (сс. Ромейки, Великі Цепцевичі, Хіноча, Луко, Березино, Городок Волод.; Морочне, Прикладники, Лотниця, Річиця, Радове, Нобель, Вичівка, Острівок, Ниговиці, Омит Зар.; Познань, Березове Рок.; Любиховичі, Кричильськ, Цепцевичі Сар., Вільне, Літвиця, Залужжя, Великі Озера, Купове, Смородськ, Селець, Городище, Будим-

[31] Зап. 05.07.2013 р. у с. Джурків Коломийського р-ну Івано-Франківської обл. від Германа Василя Петровича, 1949 р. н.; Зап. 06.07.2013 р. у с. Угорники Коломийського р-ну від Литвинчин Розалії Федорівни, 1939 р. н.

[32] Здебільшого фіксуємо кутові врубки типу «риб'ячий хвіст» чи чистий замок «у пів дерева». Натомість у с Полиці (К.-Каш. Вол.) обстежено опічок, складений із трьох «дилин», з використанням кутової врубки типу «чистий замок з відкритим прямим зубом»; місцева назва — «в польський замок» або — «в тризуб».

ля Дубр.), Житомирській (с. Копище Ол.), Київській (сс. Ладижичі, Теремці, Паришів, Куповате, Машеве, Страхосілля, Зимовище, Крива Гора, Красно, Черевач, Старі Шепеличі Чор.; Страхолісcся Ів.), Чернігівській[33] областях. Побутували зрубні опічки на Поліссі Білорусі (Річицьке Полісся [46, s. 232], Мозирщина [6, с. 284], с. Гдинь Брагинського р-ну Гомельської обл.[34] тощо), а також на Брянсько-Жиздринському Поліссі [3, с. 258]. Зрубні опічки були характерними для печей Білорусі [2, с. 55], північної (лісової) смуги Росії [3, с. 258]. Хоча окремі дослідники поліського житлобудівництва зрубну конструкцію опічків вважають більш пізньою [5, с. 308], в археологічних матеріалах печі, підняті на зрубчиках, вугли яких з'єднані «в лапу» (без остатку), на півночі тогочасної Русі (на Волзі та Десні) відомі з XII—XIII ст. [24, с. 155].

На теренах Полісся зустрічалось кілька конструктивних різновидів зрубних опічків. Передовсім, як уже згадувалося, зрубну конструкцію могла мати лише верхня частина опіччя (над настилом), заповнена глиною, піском тощо, яка творила «черінь». Такий зруб могли підтримувати кілька (1—6) стовпців (сс. Машеве, Страхосілля, Зимовище, Крива Гора, Красно, Черевач, Старі Шепеличі Чор. Київ., Городок Волод., Познань Рок. Рів.), один—чотири камені чи дві паралельні до порогової стіни підвалини (сс. Березове Рок. Рів., Луко, Березино, Городок Волод. Рів.). У першому випадку стовпці могли вкопувати у землю (сс. Машеве, Красно, Страхосілля Чор. Київ.) чи встановлювати на дубові підвалини, які одним кінцем з'єднувались у замок, а другим врубувались відповідно у тильну і порогову стіни (сс. Старі Шепеличі, Машеве, Зимовище, Крива Гора Чор. Київ.). Такий зруб міг бути піднятий над поверхнею долівки на 40—50 см (сс. Старі Шепеличі, Машеве Чор. Київ.) чи лише на 15—25 см (сс. Луко, Городок, Березино Волод. Рів.). «Кучка» на кури в цих випадках розташовувалась під подом печі між підвалинами чи стовпцями, а безпосередньо над подком у передній стінці зруба, зверненій до віконної стіни, зчаста влаштовували нішу на дрова чи посуд: у нижній частині зруба прорубували отвір, а за ним у порожнину опічка (перед тим як її засипати грунтом) закріплювали коробку з дощок (своєрідний ящик). Інколи нішу ділили на дві частини: в одній зберігали дрова, в іншій — горшки, чавунці тощо.

Проте доволі часто опіччя повністю було виконане у зрубній техніці. Таке опіччя представляло собою зруб-двостінок, встановлений безпосередньо на землі чи на фундаменті, який не виступав понад поверхнею долівки [6, с. 284; 44, s. 166; 46, s. 232]. Висота таких опічків дорівнювала приблизно 0,8 (сс. Любиховичі Сар., Городище Дубр. Рів.) — 1,0 м [6, с. 284]. Ось як описував спорудження зрубного опічка на Річицькому Поліссі Чеслав Піткевич: «Будують його завжди в куті хати при дверях з лупаних дощок, повертаючи їх облим боком до середини. Від входу в ньому знаходиться прямокутний отвір, такий завбільшки, щоб в нього можна було вільно вповзти. В одному куті опіччя зав'язують зруб, другі кінці вінців запускають в стіни. Зверху накривають лупаними дошками» [46, s. 232]. Такий зруб-двостінок на висоті приблизно 0.4—0,6 м[35] («в коліно») перекривали дерев'яним (зазвичай дубовим) настилом із коленого дерева. Нижня частина залишалась порожнистою (тут влаштовували «кучку»), а верхню засипали грунтом і вибивали черінь (сс. Будимля, Залужжя, Великі Озера, Вільне, Купове, Літвиця, Смородськ, Селець Дубр., Ромейки, Великі Цепцевичі, Хіночі Волод., Вичівка, Омит, Острівок, Радове, Річиця, Морочне, Ниговиці, Нобель, Лотниця, Прикладники Зар., Кричильськ, Любиховичі, Цепцевичі Сар. Рів.; Серехів Ман. Вол.; Теремці, Паришів, Куповате, Старі Шепеличі, Страхосілля, Стечанка, Кошовка Чор., Луб'янка Пол., Страхолісся Ів. Київ. та ін.). У передній стінці опіччя (між підвалиною і першим вінцем) прорубували невеликий отвір, через який у

[33] Піч на зрубному опічку експонується у хаті кін. XIX — поч. XX ст. із с. Мамекіне (Новоград-Сівер. Чер.) у Національному музеї народної архітектури та побуту України (м. Київ).

[34] Зап. 4.09.1997 р. у с. Гдинь Брагинського р-ну Гомельської обл. (Білорусь) від Гóзела Андрія Васильовича, 1925 р. н.

[35] Відповідно до наших матеріалів зруб перекривали на висоті: 0,4—0,6 м — с. Вільне (Дубр. Рів.); 0,5 м — сс. Ромейки, Великі Цепцевичі, Хіночі Волод., Річиця (Зар. Рів.); Купове (Дубр. Рів.); 0,5—0,6 м — с. Лотниця (Зар. Рів.); 0,6 м — с. Кричильськ (Сар. Рів.); 0,32; 0,47 м — с. Крива Гора (Чор. Київ.); 0,48 м — с. Старі Шепеличі (Чор. Київ.); 0,53 м — с. Луб'янка (Пол. Київ.).

«кучку» заходили кури. Зчаста верхню частину зруба дещо (на 0,3—0,4 м) виносили на консольно випущених вінцях поза нижню: з боку припічка (сс. Стечанка, Зимовище Чор. Київ.), запічка (с. Старі Шепеличі, Красно, Страхосілля Чор. Київ.) чи припічка і запічка (с. Крива Гора Чор. Київ.). Варто звернути увагу, що у багатьох випадках поперечні вінці (на яких лежав настил подка) дещо (на 10—15 см) випускали поза зруб — на них опиралась конструкція «полу» (лежанки). Траплялось, що підвалина печі (яка йшла вздовж житлового приміщення) була спільною й для «полу»: її врубували у порогову і причілкову стіни житлової кімнати (с. Луб'янка Пол. Київ.).

Траплялись печі, у яких внутрішню порожнину зруба повністю заповнювали піском, глиною тощо (сс. Борутино, Вступовичі, Піхоцьке Овр. [33, с. 130], Копище Ол. Жит.; Городище Дуб., Любиховичі Сар. Рів.; Теремці, Зимовище Чор. Київ.). У зрубі інколи влаштовували неглибоке підпіччя (вирізали отвір і вставляли дерев'яний «ящик»). Показово, що невисокі платформи у вигляді зруба-чотиристінка подібної конструкції поліщуки використовували також у тимчасових житлах для розведення відкритого вогнища (Овруччина) [27, с. 56]. Слід зауважити, що у деяких районах Полісся зрубну конструкцію при спорудженні опічків використовували ще у 1960—1970-х рр. (сс. Великий Карогод Чор., Луб'янка Пол. Київ.; Березино, Городок Волод. Рів.). Проте зазвичай зрубною робили лише нижню (порожнисту) частину опічка («кучку»), натомість вище настилу (для заповнення «череня») викладали два бортики із сирої чи випаленої цегли, встановленої на ребро.

Зустрічався на Поліссі й дещо відмінний конструктивний варіант дерев'яного опіччя. Зокрема, у с. Лучанках (Овр. Жит.) основою опіччя були дві дерев'яні стінки, у яких один кінець вінців врубували у стіну (напільну чи порогову), а другий — заводили у паз дубового чи соснового стовпа, закопаного у зовнішньому куті печі [33, с. 130]. Порожнину зруба заповнювали утрамбованою «сивою» глиною, а у зрубі влаштовували нішу — «кучку» для дров (зверху її перекривали дошкою, яка була основою для припічка) [33, с. 130]. Такі ж у конструктивному сенсі опічки зводили й у селах Борутині та Вступовичах цього ж району [33, с. 130]. Печі на опічках аналогічної конструкції (із кутовим стовпом) побутували також на теренах Білорусі [11, с. 145]. Опічки споруджені «... з дощок, покладених на ребро і заведених в пази кутових стовпів», відомі у житлобудівництві східних слов'ян (у лісовій зоні) ще з XII—XIII ст. [24, с. 155]. Зокрема, на тогочасному поселенні біля м. Слонім (Білорусь) «в основі печей, як правило, закопаний масивний стовп, в пази якого заведені дошки, покладені горизонтально на ребро і закріплені другим кінцем у стіні» [24, с. 95]. Подібні опічки відомі із синхронних археологічних матеріалів інших слов'янських поселень лісової зони (Мінськ, Новогрудок, Полоцьк, Торопець, Москва, Новгород) [24, с. 155].

Як вже зазначалось, спорудження опічка завершувалось влаштуванням на ньому «черіні» — основної робочої поверхні печі, на якій згоряло паливо, випікався хліб, в горшках чи чавунах готувались страви. Передовсім зауважимо, що лексему «черінь» поліщуки вживали у кількох близьких значеннях: нею номінували основну робочу поверхню, лише верхній шар (приблизно 10 см) опічка чи (у печах із порожнистою «кучкою») під «черінню» розуміли усю вбиту із глини та інших матеріалів частину над дерев'яним настилом (разом з тим її, як і сам настил, могли називати «подком»[36])[37]. Матеріал, з якого робили черінь, і конструкція останньої певною мірою залежали від конструкції опіччя [33, с. 130].

У дерев'яних опічках (із порожнистим підпіччям) два їх зовнішні краї над настилом («подком») обмежували дерев'яними бортиками (у новіших печах бортики мурували із сирої чи випаленої цегли[38]). За словами старожилів висота бортиків, здебільшого, коливалась у межах 20—40 см: 30 см (с. Білокоровичі Ол. Жит., Черевач Чор. Київ.), 40 см (сс. Старий Чорторийськ Ман. Вол., Степангород Волод.

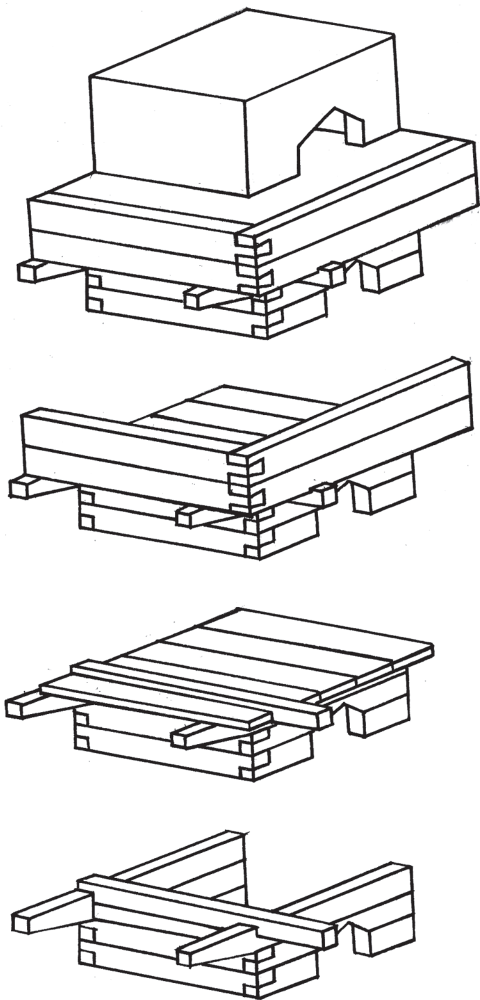
[36] Відповідно до даних О. Харузіна, термін подъ трапляється вже у писемних джерелах XI ст. «в розумінні низу, підставки, піддержки», а в XVI ст. — «в розумінні вистилки печі, на яку кладуть дрова» [37, с. 197].

[37] Крім того, лексему «черінь» дуже часто поліщуки вживали для означення верхньої площини печі (над склепінням).

[38] Інколи при перебудові старих печей цегляними бортиками замінювали старі дерев'яні чи дещо (на 5—10 см) нарощували їх (сс. Угриничі Любеш. Вол.; Березове Рок., Степангород Волод., Велике Вербче, Тутовичі Сар. Рів. та ін.).

Рів.). Такий стан речей підтверджують й наші обмірні матеріали[39]. Приблизно такою ж заввишки робили черінь в опічках подібної конструкції у регіоні Карпат (Гуцульщина)[40]. Необхідно відзначити ще одну особливість такого опіччя: у давніших печах конструкція «череня» становила єдине ціле із конструкцією припічка. Рідше траплялось, що у конструктивному сенсі єдине ціле із черінню і припічком також становив і запічок (сс. Березове Рок. Рів.; Рудня Карпилівська Сар. Рів.; Машеве, Старосілля, Крива Гора, Зимовище, Кошовка, Старі Шепеличі Чор. Київ.; Луб'янка Пол. Київ. та ін.).

Своєрідну скриню, обмежену бортиками і стінами хати (пороговою та тильною), заповнювали глиною, піском, дрібним камінням тощо. Проте, при будь-якій конструкції, верхній шар (5—10 см) зазвичай «виліпували» з глини (власне його й називали «черінню» у вузькому розумінні). Проте вже у кін. XIX ст.[41] поверхню черені часто встеляли шаром з цегли-сирівки («сирого кірпіча»)[42]. Пізніше «сирівку» замінила випалена цегла («пальонка»), а у 1940— 1950-х рр. — цегла вогнетривка («огнеупорний кірпіч», «кірпіч-жалізняк»). Сиру цеглу вкладали «плазом» («палазма») на глиняному чи глиняно-піщаному (2/3 частини глини, 1/3 — піску: с. Городещина Пол. Київ.; відро глини і половина відра піску: с. Гірки Любеш. Вол.) розчині. Зверху її замащували («заливали») глиною (сс. Великі Цепцевичі Volод. Рів.; Біловіж Рок. Рів.; Мало-



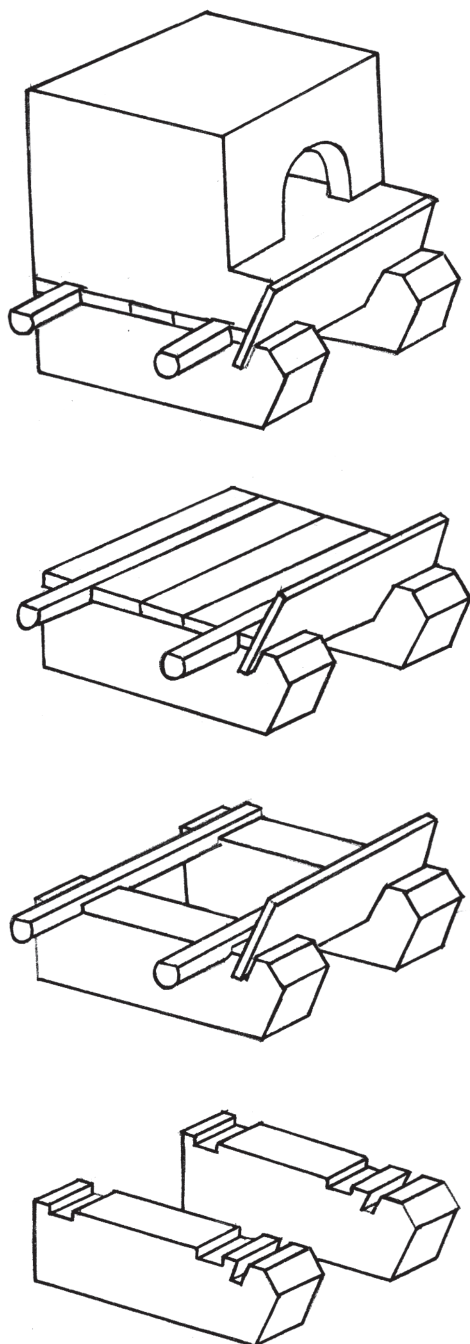
Формування опіччя; с. Крива Гора колишнього Чорнобильського р-ну Київської обл.

[39] Висота засипу черені (подка, заповненого глиною) у дерев'яних опічках (настил + черінь) становила: 0,57 м (0,48 м — чиста): с. Березове (Рок. Рів.); 0,46 м (0,4 м — чиста), 0,39 м (0,33 м — чиста), 0,36 м, 0,16 м: с. Крива Гора (Чор. Київ).; 0,35 м (0,29 м — чиста), 27,5 м: с. Старі Шепеличі (Чор. Київ.); 0,35 м (0,29 м — чиста), 0,34 м (0,27 м — чиста), 0,43 м: с. Машеве (Чор. Київ.); 0,26 м: с. Старосілля (Чор. Київ.); 0,36 м: с. Зимовище (Чор. Київ.).

[40] Висота засипу черені (висота побічниць: настил + черінь): 0,26 м, 0,27 м — с. Снідавка Косівського р-ну Івано-Франківської обл.; 0,25 м — с. Буковець, 0,18 м, 0,27 м — с. Криве Поле Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. [12, с. 53, 55, 60, 62, 64]; 0,24 м, 0,26 м, 0,3 м — с. Космач Косівського р-ну Івано-Франківської обл.; 0,3 м — з с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.; 0,3 м — с. Саджавка Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл. (польові обміри автора).

[41] У кін. XIX — на поч. XX ст. на основній території Полісся сира цегла вже доволі широко використовувалась у печебудівництві [9, с. 93; 25, с. 151; 36, с. 240; 46, s. 233].

[42] «Сирий кірпіч» господарі виготовляли самі заздалегідь — два-три тижні наперед. До попередньо завезеної глини додавали піску у пропорції: ¾ глини, ¼ піску (добавка піску запобігала утворенню тріщин) та житньої чи пшеничної полови. У глину заливали воду і вимішували кіньми. Коли у господарстві не було коня, для цього скликали «толоку» і вимішували («товкли») розчин ногами. Робота супроводжувалась жартами, співами («коли товкли ногами — співали»). Зазвичай розчин «замішували» впродовж 2—2,5 годин. «Толока» завершувалась «могоричем» («як збили — пили могорич»). Цеглу-сирівку форматували у спеціальних дерев'яних «формах» («скриньках»). Її виймали з «форми» й просушували у затінку під навісом впродовж двох—трьох тижнів (залежно від погодних умов). При просушуванні цеглини вкладали на ребро («на руба») таким чином, щоб вони не торкались одна одної (Зап. 23.09.1994 р. у с. Городещина Поліського р-ну Київської обл. від Дідківського Петра Марковича, 1931 р. н.).



Формування опіччя; с. Гірки Любешівського р-ну Волинської обл.

глумчанка, Кривотин, Сергіївка, Середи, Кочичине Єм. Жит. та ін.), проте часто цього не робили: щілини між окремими цеглинами просто «втирали» піском (с. Бузаки К.-Каш. Вол.).) чи навіть попелом (с. Великі Цепцевичі Volод. Рів.).

У деяких населених пунктах респонденти твердять, що «старі люди» черінь споруджували («вибивали») лише з глини (сс. Ворокомле, Качин К.-Каш. Вол.; Хіночі Волод., Ниговиці Зар., Вільне Дубр. Рів.; Блідча Ів., Черевач Чор. Київ. та ін.). Скажімо, у селі Вільне (Дубр. Рів.) на дерев'яний «подок» насипали «добре вимішану глину» і вбивали її, скроплюючи водою, знову ж у селі Качин (К.-Каш. Вол.) «зверху бруси [настилу] змазували [рідкою] глиною і [по цьому] накладали і вибивали глину». На «столь» (настил) накладали 30 см глини й у с. Черевач (Чор. Київ.) — це була «черінь». Поверхню такої черені вирівнювали дощечкою і «змазували» рідкою глиною. Траплялось, що по глині встеляли шар сирівки[43].

Одначе, у більшості випадків конструкція черіні була складнішою (кількашаровою). Часто при цьому застосовували ще й піщану засипку (10—15 см). У селі Старий Чорторийськ (Ман. Вол.) черінь робили наступним чином: спершу на дерев'яний «під» насипали шар (5—6 см) глини (вбиваючи її), потім 10 см піску, а по ньому — знову шар вбитої глини (25 см), зверху поверхню вигладжували глиняним розчином[44]. У с. Велике Вербче (Сар. Рів.) перед тим як засипати пісок (10—15 см), дерев'яний «подок» попередньо промащували глиняним розчином, «щоб не сипався пісок». «Доски подка змазували гліною, насипали шар піску» і зверху знову «змазували гліною» у с. Ромейки (Волод. Рів.). Подібним чином влаштовували «черін» і у селах Осова, Літвиця, Будимля (Дуб. Рів.), Ілінці (Чор. Київ.), Острівок (Зар. Рів.) та ін. Траплялось, що перед заповненням черені піском на дерев'яний настил вкладали «бересту» (с. Кочичине Єм. Жит.). У с. Сошично (К.-Каш. Вол.) дошки настилу спершу «змазували» глиною, викладали бортики з «кірпіча-сирівки», всередину засипали пісок, а зверху з «сирівки на глині викладали черень». Так і у с. Омит (Зар. Рів.): «Черен робилі: гліною мастили подок, засипали пісок, заливали гліну і клали кірпіч». Подібним чином (змазаний

[43] «[Опічок] встеляли досками чи [коленим] деревом, вбивали гліну і робили черінь з кірпіча» (с. Залужжя Дубр. Рів.); «Зверху [на опічок] — колені доски, заливали глиною і ложили кірпіч» (с. Селець Дубр. Рів.), «На подок накладали глини і з цегли викладали черінь» (с. Морочне Зар. Рів.), «Черінь — з кірпіча-сирівки… під цим — глина під низ» (с. Радове Зар. Рів.), «Перше десять сантиметрів глини, а по глині викладали кірпіч» (с. Малі Телковичі Волод. Рів.), «На подок — глина і пальоний кірпіч» (с. Нобель Зар. Рів.).

[44] Зап. 9.07.2011 р. у с. Старий Чорторийськ Маневицького р-ну Волинської обл. у Чеп Григорія, 1934 р. н.

глиною «подок», вал піску та «кірпіч») черінь влаштовували й у багатьох інших населених пунктах (сс. Угриничі Любеш. Вол.; Комори Зар. Рів.; Велике Вербче Сар. Рів.; Березове Рок. Рів.). Нерідко у конструкцію череня входило й дрібне каміння. Наприклад, у с. Ростань (Шац. Вол.) по настилу із коленого дерева засипали глину і вкладали каміння. Зверху по каменях «заливали» глиняний розчин і вирівнювали (загладжували) його. З «мєлкої щебйонки і глини» споруджували черінь і у с. Червона Волока (Луг. Жит.). Аналогічним був спосіб, вживаний у с. Майдан (Ол. Жит.): «На настил набивали глину і з зернокрупнистого каменя робили черінь; зверху [черінь] гладили глиною»[45]. Дещо складнішою у конструктивному сенсі була черінь у с. Серехів (Ман. Вол.): дерев'яний подок промащували глиною й насипали шар піску, по цьому ішов шар (6—7 см) «каменя з поля» (креміню). Камінь добре утрамбовували і заливали розчином глини з піском (1/4—1/5 частини піску), а зверху викладали шар сирівки. У с. Великі Цепцевичі (Волод. Рів.) під «черін» клали польове каміння, «щоб краще пекло», по камінні — «кірпіч», а зверху — заливали глиною. У новіших печах с. Сошично (К. Каш. Вол.) на промащену черінь спершу «засипали пісок і трохи каміння», а по цьому викладали «сирівку» («сирий кірпіч»). У с. Полиці (К.-Каш. Вол.) на дерев'яний подок накладали дрібне каміння і «вирівнювали» (присипали) його піском. По цьому «на чистому піску» із «сирівки викладали черінь». Зверху шви (між цеглинами) засипали («втирали») попелом. «Черін» робили з глини та каменю у с. Білокоровичі (Ол. Жит.). Подібну конструкцію фіксуємо й у с. Річиця (Зар. Рів.): «насипали пісок, щебйонку, заливали розтвором глини і клали кірпіч». У с. Степангород (Волод. Рів.) для заповнення порожнини використовували глину, пісок, будівельне сміття (камінці, шматки цегли), зверху ж це все вирівнювали глиною[46]. Подібно й у с. Кричильськ (Сар. Рів.) «по досках подка накладали глину, куски каменя, кірпіча, насипали пєсок і з цегли-сировки викладали черінь». Інколи у конструкцію входило бите скло: «На пісок накладали скло, а по цьому [викладали] черіня з кірпіча» (с. Прикладники Зар. Рів.). У с. Андрієвичі (Єм. Жит.) верх опічка засипали битим склом, заливали глеєм, вкладали цеглу, а поверхню знову заливали глеєм і вирівнювали. Дещо інакше черінь робили у с. Неділище (Єм. Жит.): «По досках заливали глей, по цьому насипали камінці та скло». Зверху знову давали розчин глею і «кірпіч», а по цьому «гладили глиною». Місцями до глини, що ішла на «черінь», додавали сіль, «щоб укріпляло глину» (с. Думинське Овр. Жит.), «щоб вона швидко не висипалась, не вигорала» (с. Яжберень Нар. Жит.) [33, с. 131]. Траплялось, що «в черінь вмазували череп'я з горшків» (с. Норинськ Овр. Жит.) [33, с. 131]. Із зволоженої глини, «битого скла та череп'я горшків» черінь «збивали» й пічники у с. Поляни (Берез. Рів.)[47]. Варто зауважити, що використання при влаштуванні подка каміння битої кераміки шороко відоме у печебудівництві східних слов'ян із давньоруського часу (XII—XIII ст.) [24, с. 154]. Проте, як відзначають дослідники, бита кераміка зазвичай притаманна для лісостепової частини, у лісовій смузі вона практично не траплялась [29, с. 71].

Очевидно, доволі архаїчною була черінь у конструкції якої використовували дерен. Скажімо, у с. Біловіж (Рок. Рів.) безпосередньо на «плашки» настилу вкладали шар «ражі» (дерну) кореневищем вверх, насипали трохи піску, а вже по цьому з каменя «мурували черінь», яку зверху промащували шаром глини[48]. Подібну конструкцію застосовували й у с. Лотниця (Зар. Рів.): зверху (на невисокому зрубі) встеляли дерев'яний «подок», на подок «ложили дерняк», заливали глиною і викладали «черінь з кірпіча». Слід відзначити, що у вказаному регіоні дерен широко використовували при утепленні стелі житлових приміщень [22, с. 97, 104—105; 23, с. 424—425]. При цьому респонденти часто наголошували на теплоакумулюючих властивостях такої прокладки (сс. Радогоща Луг Жит., Буки Мал. Жит.) [22, с. 105]. Показово, що місцями (с. Малі Телковичі Волод. Рів.) дерен також вживали місце-

[45] Зап. 14.07.1997 р. у с. Майдан Олевського р-ну Житомирської обл. від Філоненка Дмитрія Івановича, 1919 р. н.

[46] Зап. 6.08.2009 р. у с. Степангород Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Мельника Романа Дмитровича, 1939 р. н.

[47] Зап. 27.07.2013 р. у с. Поляни Березнгівського р-ну Рівненської обл. від Радіона Павла Андрійовича, 1941 р. н.

[48] Зап. 12.08.2006 р. у с. Біловіж Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Таргонського Михаїла Матвійовича, 1938 р. н.

ві «плесаки» (лісосплавники) при влаштуванні основи для відкритого вогнища («горна») на плотах[49].

Зустрічались на Поліссі також й монолітні опічки. Зазвичай їх вважають новішими — такими, що прийшли на зміну дерев'яним (сс. Ремчиці Сарн., Яполоть Кост. Рів. та ін.). Відповідно до джерельних та польових матеріалів, на основній території Полісся такі опічки поширились в основному у др. чв. — др. пол. XX ст. Одначе у деяких місцевостях (особливо у південних районах Середнього Полісся) монолітні опічки почали споруджувати принаймні з поч. XX ст. (а, можливо, й раніше — у кін. XIX ст.). За твердженням старожилів із низки сіл (сс. Городещина, Буда Вовчаківська, Фабриківка Пол. Київ.; Столінські Смоляри Любомл. Вол.; Недашки, Буки Малин. Жит., Макалевичі Радом. Жит., Вигів Корост. Жит. та ін.) давні печі (як опіччя, так і топочну камеру) споруджували повністю з глини. Це ж підтверджують й матеріали інших дослідників, здобуті в окремих населених пунктах Овруцького (сс. Покалів, Мала Чернігівка, Ігнатпіль, Красилівка) та Народицького (сс. Новий Дорогинь, Селець, Яжборень, Закусили, Давидки, Клочки) р-нів Житомирщини [33, с. 128—129]. Слід зауважити, що монолітні опічки більше поширення (й більш давню традицію) мали у лісостеповій частині України, де у кін. XIX — на поч. XX ст. вони були звичним явищем [4, с. 104]. Зауважимо, що ще у XII—XIII ст., на відміну від печей лісової зони (піднятих на дерев'яному опічку), в українському лісостепу дерев'яні опічки траплялись доволі рідко [24, с. 154—155], але інколи вже тоді печі стояли на материкових останцях (20—30 см), висота яких в окремих випадках могла досягати 50—60 см [24, с. 154]. П. Раппопорт вбачає найбільш суттєву різницю глинобитних печей XII—XIII ст. лісової і лісостепової зони «...в тому, що коли глинобитні печі лісової зони часто бувають поставлені не на рівень підлоги, а значно підняті вище неї, причому, коли на Середньому Подніпров'ї такий підйом печей досягали, встановлюючи їх на материкових останцях, то на півночі для цієї мети споруджували спеціальні дерев'яні опічки» [24, с. 154].

Для влаштування глинобитного опіччя («фундаменту печі») в кутку житлового приміщення між поровою і тильною стінами споруджували опалубку (встановлювали два міцні дерев'яні щити), яка разом зі стінами утворювали своєрідну «скриню». Всередину опалубки шарами (приблизно 20—30 см) засипали глину і вбивали її, попередньо дещо скроплюючи водою (с. Верхи К.-Каш. Вол.)[50]. Для опіччя (як і самої печі) вживали «руду (червону) глину» (сс. Новий Дорогинь, Клочки Народ., Красилівка Овр. Жит. [33, с. 129], Кухарі Ів., Городещина Пол. Київ.), «червонуватий глей» (с. Вигів Корост. Жит.). У с. Городещина (Пол. Київ.) респонденти зазначають, що «інша глина не піде; сіра глина розсипається». Натомість у с. Рудня-Вересня (Чор. Київ.) «п'єч вибивали з глею — крепшої глини чорного кольору». Місцями до глини додавали трохи піску (три частини глини й одна піску): сс. Буда Вовчаківська (Пол. Київ.), Столінські Смоляри (Любомл. Вол.). За даними респондентів, на глинобитний фундамент печі, у середньому, ішло «два вози глини» (сс. Мала Фосня Овр. Жит. [33, с. 129], Городещина Пол. Київ.). Для вбивання глини використовували дерев'яні інструменти різних конструкцій: «довбешки» (сс. Кухарі Ів. Київ.), «кльоваки» (сс. Новий Дорогинь, Клочки Народ. [33, с. 129]) чи «прачі» (с. Красилівка Овр. [33, с. 129])[51]. У двох останніх випадках

[49] Зап. 30.07.2009 р. у с. Малі Телковичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Мандзіка Федора Івановича, 1927 р. н.

[50] Детальнішу інформацію стосовно спорудження глинобитного «фундаменту» нам вдалося здобути у с. Городещина (Пол. Київ.). Пічник («пічнік закапьорщик») розмічав майбутню піч, по периметру забивав у землю «кулки», закріплював до них дошки опалубки (на висоту до 1 м). У той куток насипали глину, примочували її водою і збивали. Для збивання такого фундаменту (на «закладчину печі») скликали «толоку», на яку сходились сусіди, родичі (7—8 чоловік). Глину вбивали «товкачами». Цей процес проходив впродовж кількох днів. Вбивали шар 30—40 см, впродавж тижня він постояв, просох, тоді вбивали наступний шар і т. д. Глину у процесі вбивання змочували. Ознакою того, що шар глини достатньо вбитий, були каплі води, що виступали на його поверхні («коли на фундаменті зверху водичка блистить»). Під час «закладчини печі» робітники співали пісень та «приказували хазяїнові, щоб велося» в господарстві. Кожного дня робітників вгощали чаркою горілки, а на завершення («коли збили фундамент») робили дещо більшу гостину. Як завершили вбивати глину, на «фундамент печі сипали стопку свяченої солі, бо стіни можуть згоріти». Коли запрошували сусідів на «закладчину печі», ті обов'язково приходили, бо відмовити вважалось гріхом (Зап. у с. Городещина Поліського р-ну Київської обл.).

[51] «Довбешка» («ба́ба», «бабу́шта», «до́вбня», «довбе́шка», «товка́ч», «товка́чка», «трамбо́вка») — обрізок колоди

(при збиванні фундаменту «прачем» та «кльоваком») дерев'яну опалубку виводили поступово: встановлювали стовпи, вкладали із двох боків по дощці, засипали глину і вбивали до рівня верхнього краю дошки. Потім вкладали дві наступні дошки, засипали глину, вбивали і т. д. (с. Буки Мал. Жит.).

Монолітні опіччя могли влаштовувати й інакше: спершу споруджували дві зовнішні стінки, а порожнину між ними і стінами хати заповнювали піском, глиною, камінням тощо. Такі стінки могли бути глинобитними (сс. Бабиничі Нар. Жит. [33, с. 129] Вовчків Пол. Київ.), вимурованими з каменя, сирої чи випаленої цегли. У с. Бабиничі під стінками влаштовували фундамент, «щоб не було осадки»: у долівці прокопували Г-подібну траншею (завширшки і завглибшки 40 см), яку заповнювали «бутовим» камінням на рідкому глиняному розчині. На цьому фундаменті влаштовували опалубку з дерев'яних щитів, порожнину якої втрамбовували глиною [33, с. 129]. Проте частіше стінки вимуровували із цеглисирцю на суміші «глею з пєском»: с. Великий Мидськ Кост. Рів.). Наприклад у с. Буда-Варовичі (Пол. Київ.) при сапоружженні «пуднужжя печі» спершу робили «квадрат (чотиристінок. — *Р. Р.*) з сирувки», заввишки 70 см, після чого внутрішню порожнину «засипали землею» і вбивали. Подібним чином опіччя споруджували й у сс. Князівка (Берез. Рів.), Великий Мидськ (Кост. Рів.), проте тут вимуровували лише дві зовнішні стінки. Причому у першому випадку порожнину заповнювали вбитою «землею», а у другому — «пєском».

На півдні Середнього Полісся зовнішні стінки (завтовшки 40 см) частіше вимуровували з місцевих порід каменя[52] на глиняному («на глею») чи глиняно-піщаному розчині (сс. Середи, Осова, Рудня Іванівська, Кочичине, Малоглумчанка, Неділище, Рясне, Кривотин, Андрієвичі, Березники, Сергіївка Єм.; Червона Воля, Курчиця Н.-Вол.; Вигів Корос. Жит., Поляни, Хотинь, Балашівка, Маринин, Сівки Берез., Чабель Сар. Рів). Внутрішню порожнину такого опіччя могли заповнювати піском, який засипали шарами, поступово дещо притрамбовуючи його (сс. Бабиничі, В'язівці Нар. [33, с. 129], Кочичине Єм., Червона Воля Н.-Вол. Жит.; Хотинь Берез., Чабель Сар. Рів.) чи «п'єском в перемішку з дрібними камушками» (с. Рясне, Рудня Іванівська, Кочичине Єм. Жит.). Інколи (сс. Малоглумчанка, Сергіївка, Єм. Жит.) «на сухо» викладали «плоскі камінчики», а проміжки між ними (в міру вкладання камінців) засипали піском. Подібно й у с. Хотинь (Берез. Рів.): піском пересипали шари дрібного каміння. Проте зчаста порожнину «збивали глиною» (сс. Поляни, Балашівка, Маринин Берез. Рів.) чи сумішшю глини та піску (с. Осова Єм. Жит.). Інколи при використанні у заповненні опічка дрібного каміння піщану присипку замінювали «рідким глеєм» — ним «заливали» шари каменя (шар камінців, глей, шар камінців, глей і т. д.): сс. Малоглумчанка, Сергіївка (Єм. Жит.), Вигів (Корос. Жит.), Хотинь (Берез. Рів.). Місцями (с. Маринин Берез. Рів.) респонденти старших вікових груп хоча й вважають пісок добрим акумулятором тепла, твердять, що при заповненні опічка краще використовувати глину, оскільки «пєсок миші виносять». Траплялось, пічну платформу («фундамент») повністю «мурували з каменя на глею» (сс. Середи, Неділище, Кривотин, Малоглумчанка Єм. Жит.). На сипких грунтах («пересипі») під таким опіччям (на усій полщі, яку воно займало) влаштовували «підмурок» — заглиблений у землю фундамент: викопували прямокутну яму завглибшки в один метр, у неї до рівня поверхні землі заливали глей[53] і вкидали каміння (сс. Кривотин, Андрієвичі, Малоглумчанка Єм. Жит.). Заглиблену у землю частину називали «підмурок», а сам опічок (від долівки до черені) — «підчерін» (с. Малоглумчанка Єм. Жит.). У с. Малоглумчанка Єм. Жит., де вже у кін. XIX ст. виробляли черепицю, з неї нерідко викладали «пудпіч» («мурували на глею»). Випалену цеглу для влаштування бортиків опіччя почали використовувати лише з сер. XX ст. Водночас вну-

завдовжки 0,5—0,6 м із двома вертикальними ручками; використовували при вбиванні долівки, глинобитного опіччя тощо. «Кльовак» («кльов», «клюва́к», «меч») — дерев'яний молотоподібний пристрій для вбивання долівки, фундаменту печі; складається з ручки і загостреного з одного боку молота. «Прач» — дощечка завтовщки 8—10 см з рівнолеглою ручкою; пристрій, який використовували для вбивання глиняних поверхонь.

[52] Наприклад, у с. В'язівці (Нар. Жит.) для цього вживали камінь-піщаник, у сс. Норинськ (Овр. Жит.) [33, с. 129], Поляни, (Берез. Рів.) — граніт («гранітний камінь»). У с. Осова (Єм. Жит.) респонденти підкреслюють, що на стінки вживали кам'яні «плити», а не «камінь-кругляк».

[53] На думку місцевого населення «глей дає осушку» (с. Малоглумчанка Єм. Жит.).

трішнє заповнення опічка у такому разі практично залишалось незмінним.

У нижній частині монолітних опічків теж влаштовували нішу («подпіч», «пудпічє», «грубочку», «грубку», «копочку», «кубашечку», «кучку»): сс. Верхи К.-Каш. Вол., Курчиця Новоград-Вол., Осова, Рудня Іванівська, Кочичине, Малоглумчанка, Неділище, Березники Єм. Жит. та ін. Для цього у передній стінці (ще перед спорудженням опічка) встановлювали опалубку (у вигляді дерев'яного ящика) чи на певній висоті опіччя перекривали дерев'яним настилом. Траплялось, у фундаменті робили дві, а то й три «грубки» — окремо для дров і посуду (с. Кочичине, Неділище, Рудня Іванівська Єм. Жит.).

Як і всяке інше, монолітне опіччя завершувала «черінь» (під «черінню» тут розуміли верхній шар опічка, завтовшки 10—15 см). При глинобитній конструкції «фундамента», її, як правило, споруджували з цього ж матеріалу[54]. Товщина глиняної черіні сягала приблизно 10 см. Проте у кін. XIX — на поч. XX ст. навіть при такій конструкції опічка черінь могли викладати з цегли-сирівки (с. Городещина Пол. Київ.). На кам'яних опічках (як суцільних мурованих, так і заповнених суммішю каменя з піском чи глиною) черінь влаштовували різним способом. Наприклад, у с. Рясне (Єм. Жит.) її просто вирівнювали розчином «глею». Це ж стосується й давніших печей у с. Малоглумчанка (Єм. Жит.), де черінь «замазували сивим глеєм». У с. Середи (Єм. Жит.) «на черін заливали глей, вкладали камінці і зверху вирівнювали глеєм». Подібним чином влаштовували черінь й у інших селах: «черін робили з каменя, [зверху] замазували глиною», «на черен ложили камінь і змазували глеєм… камінь ложили на глині» (с. Хотинь Берез. Рів.); «[колись] для черені збирали скалки (дрібні камінці. — *Р. Р.*) і заливали глиною, зараз черінь засипають щебйонкою, а зверха заливають глиною» (с. Яполоть Кост. Рів.); «черінь [викладали] з каменя і заливали глеєм… на черінь камінь витесували, на стінки [опіччя] не витесували» (с. Сівки Берез. Рів.); «череня робили з каменя і глею… камінь збирали на всему полі» (с. Балашівка Берез. Рів.); «черень набивали з глини і плиток сивого каменя» (с. Маринин Берез Рів.); «черен робили з глини… туди давали камінчики, щоб лучше гріло» (с. Ставок Кост. Рів.). У с. Поліське (Берез. Рів.) «череня» робили із суміші глини із «пєском-щирцем» (білого кольору). До цього додавали «рудий камінь» («руду», «желізну руду»). У с. Малоглумчанка (Єм. Жит.) «черінь» рівняли «сивим глеєм, ложили кірпіч і зверху замазували сивим глеєм». Подібним чином влаштовували черінь і у сс. Кривотин, Сергіївка, Середи (Єм. Жит.) У с. Кочичине (Єм. Жит.) «черень» викладали з кірпіча і мастили «жовтим глеєм». У с. Андрієвичі (Єм. Жит.) на верх опічка сипали бите скло, яке заливали глеєм, по цьому вкладали цеглу і знову заливали глеєм та вирівнювали. Дещо інакше її робили в с. Неділище (Єм. Жит.): на верх опіччя «клали доски, по досках заливали глей, по цьому насипали камінці та скло». Зверху знову давали розчин глею і «кірпіч», а по цьому — «гладили глиною». На опічках з кам'яними бортиками заповнених лише піском чи сумішшю піску та глини «черінь» робили наступним чином. Зливали розчин «глею з п'єском» (в пропорціях 1/1)[55]. На це засипали «дробненький камінь» — «щоб черінь добре грівся». Потім викладали «кірпіч», а зверху замащували глеєм (с. Червона Воля Н.-Вол. Жит.). У с. Осова (Єм. Жит.) на опічок заливали рідку глину, на неї — каміння, а зверху загладжували рідкою глиною.

На завершення слід наголосити, що будівельні матеріали, з яких споруджували черінь, поліщуки підбирали з особливою прискіпливістю: вони мали довго зберігати тепло, відзначатись значною «жаростійкістю» та доброю тепловіддачею. Скажімо, пісок («пісок-щирець»), що входив у конструкцію череня, «мав блистіти на сонці» (Берез. Рів.) — у такому піску було багато кварцу[56]. Стосовно глини, у сс. Малоглумчанка, Середи (Єм. Жит.) застосовували «сивий глей». Як зазначають місцеві респонденти «глей» брали власне «сивий» («красний глей» для цієї мети не був придатний). Водночас у інших районах Житомирщини (Нар., Овр.) для черені використовували лише «чисту руду глину» [33, с. 131]. «Глей красноватий» («жовтий глей») вживали у сс. Хотинь (Берез. Рів.), Кочичине (Єм. Жит.). Натомість у с. Білокоровичі (Ол. Жит.) використовували «синю»

---

[54] «Черена робили з глини» (с. Столінські Смоляри Любом. Вол.), «черінь робили з глини» (с. Вигів Корост. Жит.), «черінь били з тої самої глини [що й опічок]» (с. Макалевичі Радом. Жит.), «черінь теж вибивали з глею» (с. Рудня-Вереснᴙ Чор. Київ.).

[55] «Глей» мав грудочки, тому розчин довго вимішували.

[56] Кварц відзначається високими теплоакумулюючими показниками.

глину, яку добували у болоті («синю глину з болота»). Білої глини для спорудження черіня зазвичай не використовували, «бо вона боїться вогню» (с. Білокоровичі), тому «білий глей на печі не йде, він йде на побілку» (с. Хотинь). Камінь вживали «гранітний» або «польовий», бо «такий камінь не тріскає» (с. Білокоровичі). «Под черін» клали польове каміння, «щоб краще пекло» й у с. Великі Цепцевичі (Волод. Рів.). «Камінь з поля» (кремінь) вживали у с. Серехів (Ман. Вол.). «Дробненький камінь — щоб черінь добре грівся» використовували у с. Червона Воля (Новоград-Вол. Жит.). 6—7 см «дробного каменя з річки — скалки, — крепкого як скло» (кварцу) давали на монолітні опічки в селах В'язівка (Нар. Жит.), Мала Чернігівка (Овр. Жит.) [33, с. 130]. Плитки сивого каменя («сивий камінь з пліток») вживали у конструкціях черені й склепіння у с. Маринин (Берез. Рів.). У с. Лопатичах (Ол. Жит.) слідкували, «щоб камінь не був річковий, бо він холодний і лопається, тому брали польовий камінь»[57]. У с. Павлюківка (Овр. Жит.) черінь вибивали з «жерств'яної глини (з щебьонкою)», «щоб менше вигорала» [33, с. 130—131]. З «мєлкої щебйонки і глини» споруджували черінь у с. Червона Волока (Луг. Жит.), із глини і «зернокрупнистого каменя» робили черінь у с. Майдан (Ол. Жит.).

Таким чином, викладений матеріал дає підстави для наступних висновків.

У XIX — на поч. XX ст. на усьому просторі Полісся побутували печі, споруджені на дерев'яному опіччі (каркасному, зрубному чи комбінованому), піднятому над рівнем долівки на 0,6—1 м (його висоту визначали антропометричним методом: «по пояс», «до пупа», «вишей пупа» господині хати). Основним конструктивним варіантом було опіччя з порожнистою нижньою частиною, яку використовували для господарських потреб (утримання у зимовий період домашньої птиці, поросят, складування дров тощо) і глинобитним (з використанням інших матеріалів) «подком» над нею. Рідше зустрічались опічки, цілковито заповнені глиною та ін. У конструкції «подка» (череня) використовували матеріали з високими теплоакумулюючими показниками (глину, пісок, каміння, кварц, скло, сіль, бите череп'я тощо).

[57] Зап. 23.07.1997 р. у с. Лопатичі Олевського р-ну Житомирської обл. від Вербельчука Гаврила Павловича, 1926 р. н.

У давніших поліських печах конструкція припічка становила єдине ціле із конструкцією череня, що є однією з найбільш суттєвих ознак місцевого печебудівництва. Запічком, зазвичай, була доволі товста та широка дошка, яку опирали на консольні випуски опічків, зруб чи стовпці. Зрідка він, як і припічок, міг входити у конструкцію череня.

Початкові етапи формування дерев'яних опічків подібних конструкцій (як порожнистих, так і повністю набитих грунтом) на теренах Полісся (Прип'ятське Полісся) сягають давньоруського часу (XII—XIII ст.). Причому вже у цей період перед пічним отвором присутній виступ-припічок, який у конструктивному сенсі становив єдине ціле з черенем, а у конструкції останнього поряд із глиною використовували каміння, биту кераміку та ін.

Стосовно монолітних опічків, на терениах Полісся їх почали споруджувати (очевидно під впливом печебудівництва лісостепових районів) не раніше останньої чв. XIX — поч. XX ст. (а більш помітного поширення вони набули тут лише у другій — третій чв. XX ст.).

Дані археології та етнології дають можливість прослідкувати два шляхи формування високого (до 1 м) опіччя: шляхом підняття на дерев'яному настилі та опорах невисокого (15—30 см) глиняного подка, характерного для ранньослов'янських печей (переважає) та шляхом його нарощення до необхідної висоти (на Поліссі трапляється спорадично).

1. *Андрієвська Т.М.* Традиційне народне житло в с. Космач / Тамара Андрієвська // Наукові записки. Музей народної архітектури та побуту у Львові. — Львів, 1998. — Вип. І. — С. 37—42.
2. Беларускае народнае жылле / Э.Р. Сабаленко, У.С. Гуркоу, У.М. Іваноу ; рэдактар членкарэспандэнт АН БССР В.К. Бандарчык ; Акадэмія навук БССР. Інстытут мастацтвазнауства, этнографіі і фальклору. — Мінск : Навука і тэхніка, 1973. — 127 с.
3. *Бломквист Е.Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белоруссов: (поселения, жилища и хозяйственные строения) / Е. Э. Бломквист // Восточнославянский этнографический сборник: Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. — М. : Изд-во АН СССР, 1956. — С. 3—458.
4. *Вовк Хв.* Етнографічні особливості українського народу / Хведір Вовк // Студії з української етнографії та антропології. — К. : Мистецтво, 1995. — С. 39—218.

5. *Гурков В.С.* Поселения / В.С. Гурков, Р.Ю. Гошко // Полесье. Материальная культура / АН УССР. Институт искусствоведения, фольклора и этнографии им. М.Ф. Рыльского. Львов. отделение ; АН БССР. Институт искусствоведения, этнографии и фольклора. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 279—333 : ил.
6. *Жук Ул.* Санітарна-бытавы нарыс вескі Дубровы, Лельчыцкага сельсавету і раену, Мазырскае акругі / Ул. Жук, П. Панкоў // Хроніка Убарцкага Палесся / аўтар-уклад. А.І. Атнагулаў ; навук. рэд. В.Л. Насевіч. — Мінск : Тэхналогія, 2001. — С. 281—285.
7. *Зеленинъ Д.К.* Описаніе рукописей ученаго архива Иператорскаго русскаго географическаго общества / Д.К. Зеленинъ. — Петроградъ : Типографія: А.В. Орлова, 1914. — Вып. І. — 484 с. + III—X (предисловие).
8. *Кожолянко Г.* Народознавство Буковини. Народна архітектура / Г. Кожолянко. — Чернівці : Рута, 2000. — 112 с. : іл. — (Навчальний посібник).
9. *Косичъ М.Н.* О постройкахъ бълорусскаго крестьянина Черниговской губ., Мглинскаго уъзда: села Росухи, деревни Бородинки и Амелькина хутора / М.Н. Косичъ // Живая старина. — С. Петербургъ : Тип. М. П. С., 1906. — Вып. 1. — С. 74—98.
10. *Косміна Т.В.* Сільське житло Поділля (кінець XIX—XX ст.): історико-етнографічне дослідження / Т.В. Косміна. — К. : Наукова думка, 1980. — 190 с.
11. *Локотко А.И.* Белорусское народное зодчество (средина XIX—XX в.) / А.И. Локотко. — Минск : Навука і тэхніка, 1991. — 285 с.
12. *Матійчук М.* Етнографічні матеріали про традиційні печі та інші ділянки народної культури гуцулів Косівського і Верховинського районів Івано-Франківської області / Михайло Матійчук // Джерела до української етнології. Матеріали польових досліджень. — К. : Задруга, 2011. — Вип. 1. — С. 33—67.
13. *Микулич А.И.* Антропологическая характеристика населения Полесья / А.И. Микулич, И.И. Саливон, Л.И. Тегако // Полесье. Материальная культура / АН УССР. Институт искусствоведения, фольклора и этнографии им. М.Ф. Рыльского. Львов. Отделение ; АН БССР. Институт искусствоведения, этнографии и фольклора. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 49—56.
14. *Миронов В.В.* Украинцы / В.В. Миронов, В.И. Наулко, Т.В. Космина // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. — М. : Наука, 1987. — С. 101—146.
15. *Могитич І.Р.* Житло / І.Р. Могитич, Гошко Ю.Г., Кіщук Т.П. та ін. // Народна архітектура Українських Карпат XV—XX ст. / АН УРСР. Ін-т мистецтвохнавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського. Львів. відділення. — К. : Наукова думка, 1987. — С. 69—82.
16. *Мушинський Г.* Етнографічні нотатки про село Луко / Генрик Мушинський // Західне Полісся: історія та культура. — Рівне : Вид. О. Зень, 2012. — Вип. IV. — С. 189—196. — (Пер. з пол. О. Нагорнюка).
17. Під полиновою зорею: Фотонарис про історію та культуру Чорнобильського Полісся / авторство та ідея М. Загреби. — К. : Сєда-Стиль, 1996. — (Без нумерації сторінок та фотографій).
18. *Радович Р.* Особливості опалювальної системи житла північно-західної частини Галичини та південного заходу Волині (друга половина XIX — поч. XX ст.) / Роман Радович // Народознавчі зошити. — 1999. — № 2. — С. 224—231.
19. *Радович Р.* Народне житло / Роман Радович // Холмщина і Підляшшя: історико-етнографічне дослідження. — К. : Родовід, 1997. — С. 116—133.
20. *Радович Р.* Традиційне житло на півночі етнографічної Волині: особливості та волинсько-поліські паралелі (друга половина XIX — початок XX ст.) / Роман Радович // Народознавчі зошити. — 2012. — № 2. — С. 201—217.
21. *Радович Р.* Народні міри довжини будівничих Полісся (за матеріалами Київської та Житомирської областей) / Роман Радович // Вісник Львівського університету. — Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2002. — Вип. 37. — Ч. 1. — С. 542—554. — (Серія історична).
22. *Радович Р.* Розвиток поліського житла: проблеми генезису стелі / Роман Радович // Вісник Львівського університету. — Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2008. — Вип. 43. — С. 88—133. — (Серія історична).
23. *Радович Р.* Специфіка влаштування стелі на Середньому Поліссі / Роман Радович // Одне надійне життя... (до 100-річчя від дня народження Леоніда Маслова) / уклад. Г.С. Марчук. — Луцьк : Твердиня, 2009. — С. 414—426.
24. *Раппопорт П.А.* Древнерусское жилище / П.А. Раппопорт // Археология СССР. — Ленинград : Наука (Ленинградское отделение), 1975. — 177 с. — (Свод археологических источников. Е1—32).
25. *Русов А.А.* Опісание Черниговской губерніи / А.А. Русов. — Чернигов : Типографія Губернского Земства, 1899. — Т. 2. — 377 с. : ил.
26. *Русов М.А.* Поселенія и постройки крестьянъ Полтавской губерніи / М.А. Русов // Труды Харьковскаго предварительнаго комитета по устройству XII археологическаго съѣзда. — Харьковъ : Печатное дѣло, 1902. — Т. II. — Ч. I—II. — 120 с.
27. *Свирида Р.О.* Обладнання традиційного житла Правобережного Полісся / Р.О. Свирида // Народна творчість та етнографія (далі — НТЕ). — К., 1979. — № 3. — С. 56—63.
28. *Свирида Р.* З етнографічних досліджень Володимирецького р-ну у 70-ті рр. XX ст. / Раїса Свирида // Західне Полісся: історія та культура. — Рівне : Вид. О. Зень, 2012. — Вип. IV. — С. 72—81.
29. *Сергєєва М.* Формування інтер'єру середньовічного житла / Марина Сергєєва // Українці: історико-етно-

графічна монографія : у 2 кн. — Опішне : Українське народознавство, 1999. — Кн. 2. — С. 65—74.
30. *Сивак В.* Інтер'єр поліського житла / Василь Сивак // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2003. — Вип. 3: У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. — С. 278—293.
31. *Симоненко І.Ф.* Поселення, садиба та житло на Закарпатті / І.Ф. Симоненко // Матеріали до етнографії та художнього промислу. — К. : Вид-во АН Української РСР, 1956. — Вип. ІІ. — С. 60—10,9.
32. *Сілецький Р.* Проблема типології опалювальних пристроїв стародавнього житла в Україні (конструктивно-функціональні особливості печі) / Роман Сілецький // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Львів, 2001. — Т. CCXLII: Праці Секції етнографії і фольклористики. — С. 230—247.
33. *Сілецький Р.* Система опалення народного житла поліщуків (типи опалювальних пристроїв, їх конструктивні особливості, звичаї та повір'я) / Роман Сілецький // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. — Вип. 2. Овруччина. 1995. — С. 125—140.
34. *Сілецький Р.* Опалювальні пристрої народного житла Середнього Полісся (конструктивно-функціональний та світоглядний аспекти) / Роман Сілецький // Вісник Львівського університету. — Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2008. — Вип. 43. — С. 134—183. — (Серія історична).
35. *Таранушенко С.* Давнє поліське житло / Стефан Таранушенко // НТЕ. — 1969. — № 1. — С. 8—23.
36. *Толмачевъ И.Н.* Юго-Западный край. Статистическое обозрѣніе. Восточное Полъсье / И.Н. Толмачевъ. — К. : Типографія Штаба Кіевскаго Военнаго округа, 1897. — Т. 1. — 480 с.
37. *Харузинъ Ал.* Славянское жилище въ Съверо-Западном краѣ: Изъ матеріаловъ по исторіи развитія славянскихъ жилищъ / Ал. Харузинъ. — Вильна, 1907. — 341 с. : ил.
38. *Чижикова Л.Н.* Сельсьские жилища в XVIII — начале XX века / Л.Н. Чижикова // Русские / ред. В.А. Александрова, И.В. Власова, Н.С. Полищук. — М. : Наука, 2005. — С. 251—257.
39. *Шейнъ П.В.* Матеріалы для изученія быта і языка русскаго населенія съверо-западнаго края. — Т. 3 / П.В. Шейнъ // Сборник отделенія русскаго языка и словесности Императорской Академии Наук. — СПб., 1903. — Т. 72. — 535 с.
40. *Якімовіч Ю.А.* Драўлянае дойлідства Беларускага Палесся: XVII—XIX ст. / Ю.А. Якімовіч. — Мінск : Навука і тэхніка, 1978. — 150 с.
41. *Dmochowski Z.* Ze studiów nad poleskim budownictwem drzewnym / Zbigniew Dmochowski // Buletyń historii sztuki i kultury. — 1937. — R. V. — S. 165—217.
42. *Falkowski J.* Zachodnie pogranicze Guculszczyzny: Dolinami Prutu, Bystrycy Nadworniańskiej, Bystrycy Sołjtwińskiej i Łomnicy / Jan Falkowski // Pracy etnograficzny / pod red. A. Fiszera. — № 3. — Lwów : Wydawnictwo Towarzystwa ludoznawczego we Lwowie, 1937. — 170 s.
43. *Falkowski J.* Pólnocno-wschodnie pogranicze Huculszczyzny / Jan Falkowski // Pracy etnograficzny / pod red. A. Fiszera. — № 4. — Lwów : Wydawnictwo Towarzystwa ludoznawczego we Lwowie, 1938. — 107 s. : il.
44. *Frankowski E.* Z Polesia Wołyńskiego / Eugeniusz Frankowski // Ziemia. — Warszawa ; Lwów, 1914. — Rok V. — №. 11. — S. 165—168.
45. *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian / Kazimierz Moszyński. — Kraków, 1929. — Cz. 1: Kultura materjalna. — 710 s. : il.
46. *Pietkiewicz Cz.* Polesie Rzeczyckie: Materiały etnograficzne / Czesław Pietkiewicz. — Kraków, 1928. — Cz. I: Kultura materjalna. — 319 s.
47. *Staszczak Z.* Budownictwo chłopskie w województwie Lubtlskiem (w XIX i XX wieku) / Zofia Staszczak. — Wrocław : PTL, 1963. — T. XXIV. — 232 s.

Roman Radovych

POLISIAN STOVE: SOME FEATURES IN FORMATION OF EXTERNAL ARRANGEMENT

One of the most important problems connected with a heating system of Polisian dwellings has been examined in the article. Author's attention in particular has been paid to formation of constructive peculiarities of traditional stove, techniques and technologies of building processes, main materials, choice of optimal dimensions in components, structure of working surfaces etc.

Keywords: Polisia, traditional stove, construction, components.

Роман Радович

ПОЛЕССКАЯ ПЕЧЬ: СПЕЦИФИКА ФОРМИРОВАНИЯ ОПЕЧЬЯ

В статье рассмотрено одну из важнейших проблем, связанных с системой отопления полесского жилища — формирование опечья традиционной печи. В частности, внимание автора сосредоточено на его конструктивных особенностях, технике и технологии сооружения, основных строительных материалах, выборе оптимальных размеров отдельных элементов (высоты, ширины запечья, шестка), структуре главной рабочей поверхности — черена и др.

Ключевые слова: Полесье, традиционная петь, сооружение, элементы.



Марія ГОРБАЛЬ

ВИТОКИ РІЗДВЯНОЇ ОБРЯДОВОСТІ ЛЕМКІВЩИНИ

Доводиться, що витоки різдвяної обрядовості Лемківщини закладені у площині духовності народу, його культурній основі. На численних прикладах показується тяглість духовної традиції від прадавніх часів до наших днів.

Ключові слова: язичництво, християнство, Старий Завіт, Новий Завіт.

При дослідженні різдвяної обрядовості Лемківщини були проаналізовані та висвітлені численні аспекти цієї проблеми — як на базі літературних джерел, так і багатющому польовому матеріалі [4; 5]. Все ж питання витоків цього календарного дійства залишається відкритим. Отож мета нашої статті — з'ясувати, звідки ж походять усі різдвяні обряди, які так глибоко вкоренилися в лемківські традиції. У процесі опрацювання окресленої теми визначальними були науково-методичні засади етнокультурної ідентичності лемківської різдвяної обрядовості, які ми розглядали як інтегральну складову загальнонаціональної різдвяної обрядовості. Водночас брали до уваги і ширший територіальний контекст, зокрема всеслов'янський та загальноєвропейський.

Висвітлення окресленої проблематики вимагає володіння своєрідним концептуальним синтезом одразу кількох академічних методів і напрямків в етнографії — порівняльно-історичного, типологічного, генетичного, естетичного, соціологічного тощо. Дослідницький метод базуємо на застосуванні комплексного міждисциплінарного підходу, що включає сучасні напрацювання багатьох суміжних дисциплін — історії, етнології, археології тощо.

Корені різдвяної обрядовості Лемківщини, як і всіх древніх слов'янських народів, слід шукати у їх світогляді, насамперед — язичництві, згодом же — у християнстві. Географічне розташування Лемківщини та її тривала відокремленість від решти українських земель сприяли збереженню традиційної культури, яка, законсервувавшись, дійшла до середини XX ст. майже у первозданному вигляді.

Життя первісної людини було суцільною боротьбою за виживання, особливо зі звіриною та природними стихіями. Із цієї боротьби вироблявся її світогляд та її культ. Часто люди просто намагались відігнати чи відлякати ворожі сили. Іноді просили їх про благополуччя, вилікування від хвороби чи створення сприятливих умов для майбутнього врожаю. Язичники поклонялися зображенням бога сонця Святовида, бога вогню, блискавки і грому Перуна, популярним був культ богині щастя, краси і кохання Лади. «Ціль давнього українського поганства була практична, як в Індусів і в Греків, і в інших народів, котрі в молитвах до своїх богів просили собі всякого добра» [10, с. 5].

Відомості про міфологію праукраїнців ми почерпуємо і з фольклору, зокрема із давніх колядок, які дійшли до нас хоча у дещо зміненому вигляді, однак зберегли первісну сутність. Так, зокрема, лемківська

колядка «Ці дома, дома, пане господар, ці чуєш?», зафіксована Михайлом Шмайдою у словацькій Лемківщині, передає:

Єден гостонько — ясне сонечко,
Другый гостонько — ясный місячок,
Третій гостонько — дрібний дождічок.
... А мы ходиме, Бога просиме, дай Боже!
Дай Боже, щастя,
здоровля в тім домі! [16, с. 224—225].

Це мольби-замовляння до небесних сил сонечка, місяця, а також дрібненького дощику, — «Бога просиме, дай Боже!», — щоб прийшли і перемінили замерзлу засніжену мертву землю на благодатну родючу, щоб було для господаря «щастя, здоровля в тім домі!».

Язичницька культура — це висока культура єдності людини і божественних сил. І найвагомішим елементом цієї гармонії божеств і людини було слово. Язичник мовить слово, замовляння, заклинання, молитву, і цим словом задобрює вищі сили, вимолює собі здоров'я, добробут, або ж випрошує щось інше, що йому потрібне, чи відвертає те, що не потрібне. Відгомін цих язичницьких замовлянь дійшов і до наших днів. На словацькій Лемківщині збереглося заклинання до вовка як представника хижих звірів, що становили велику загрозу для худоби на пасовиську. Аби уберегти від такої небезпеки свої статки, господиня так заклинала вовків:

Буду я молитися:
Святого Николая — Отче наш,
І промовку про тебе, вовку,
Жебысь мав замкнутый пыск,
Жебы ті курчало по брісі,
Як на полі, так і в лісі,
Жебы з тобов кархы ламало,
Як і во дни, так і в ночи,
Жебы'сь здох!
А до мойой худобы:
Корів, конів, кіз і овец,
Жебы ті кысткы поламав гостець!

Це заклинання закінчувалося молитвою «Огради мня, Господи, силою животворящого креста, ким мня сохранить от шыткого зла» [16, с. 184]. Отож, тут поєдналися язичницькі заклинання злих сил (хижака вовка) і християнські вірування — молитва від злих сил, нечисті, лукавого, який міг би бути у подобі вовка.

Інший приклад молитви-замовляння з язичницьких часів дійшов до нас і вплівся у різдвяні лемківські традиції: коли господиня йшла митися до потоку перед Святою вечерею, то брала рушник і дійник, молилась, набрала у дійник води — двічі проти течії і виливала, а третій раз, набравши повний, приповідала:

Водічко, водічко, будь мі спомічнічко,
Я беру своїй корові млічко.
Згорі хмарно, здолі ясно,
А до мойого бодинкы — шытко масло [16, с. 177], —

щоб корова завжди мала стільки молока, скільки набрала у дійник води, і щоб стільки було масла з того молока, як хмар в небі. У с. Фльоринці дочка чи син приносили на Вел(и)ію до хати повні відра води і говорили: «На щестя, на здоров'я, на тот Новий рік». Хтось з батьків відповідав: «Боже заплат, — отколь ідеш, полазнику? Сідай же!» — «З поводнього» (*з дав. поль. Powodne — данина, яку стягували зі селян*). — «Што нам несеш?» — «Масло, сир, сметану і моц вшиткого доброго» [15, с. 105]. (Повні відра води уподібнюються до «моц вшиткого доброго»). Така бесіда мала б забезпечити так багато молочних продуктів, ніби приніс збір від усієї громади села.

У селах Милик, Андріївка і Щавник побутувало таке повір'я: «Як ґазда принесе на Велию воду з ярка, то ґаздиня ся звідує: «Що-с приніс?» Ґазда каже: «Саму сметанку» [2, с. 21].

Перед Вечерею пасічник ішов на пасіку, молився три рази «Отче наш», «покльопкав до уля» і тричі приповідав (наводимо один із варіантів замовлянь, поширених по всій Лемківщині):

Аби сте, пчолы, не рушили никого,
Аби сте, пчолы, носили меду
аж із третього хотаря [17, с. 104].

Перед Вечерею пасічник роздає мед сусідам. І чим більше він роздає, тим більше отримую подяк, а ці подяки благотворно впливають на врожай меду наступного року, — дія сили слова.

Наші пращури жили великим річним кругообігом, замкненим стилем життя. Відомо, що новорічні обрядодії язичників пов'язувалися із зимовим сонцеворотом. В їх основі лежали уявлення про розгорання сонця і оживання природи — умова добробуту древнього землероба. І не даремно в народних календарях січень значився знаком сонця [13, с. 67]. Звідси, на думку вчених, зимовий цикл характери-

зувався як визначальний період на цілий прийдешній рік, що притаманно для слов'янських народів [3, с. 396—398].

Про міфологію праукраїнців, наших пращурів-язичників, засвідчують археологічні знахідки, зокрема найновіше відкриття Терношорського скельного святилища, яке належить до періоду між неолітом (V—IV тис. до н. е.) та початком середньовіччя. Це наявність у Карпатах трьох типів стародавніх скельних святилищ, орієнтованих на: літнє та зимове сонцестояння та весняне й осіннє рівнодення. Камені незвичайних форм і розмірів уособлювали Божу присутність. Вони були посередниками між людьми і божеством, якому поклонялися і приносили жертву. Ця археологічна знахідка свідчить про могутність і централізацію віри наших пращурів у тодішніх богів [9], у те, що Карпати були одним із головних дохристиянських сакральних центрів.

Один із елементів, який увійшов у різдвяну обрядовість лемків, через віки з язичницьких часів дійшов до наших днів. Йдеться про магію уподібнення, пов'язану із урожаєм збіжжя. Учені встановили, що західнослов'янське плем'я руян на післяжнивному святі Святовида проводили такий ритуал. Після закінчення обрядодій, які виконував жрець, перед ним ставили солодкий круглий пиріг висотою в людський зріст. Жрець запитував у людей, чи бачать вони його. Коли люди хором відповідали, що не бачать, він бажав, аби у наступному році його за пирогом зовсім не було видно [12, с. 46].

Аналогічні магічні дії із хлібом у різдвяній містерії, які б мали спричинитися до великого урожаю збіжжя у наступному році, зафіксовано майже на усій території Лемківщини. — На стіл накладали гори хліба, за ті хліби ховався господар дому і питав, чи його видно. Коли сім'я відповідала, що не видно, то він виголошував замовляння, щоб і в наступному році його не було видно з високого і буйного збіжжя. У молдаван зафіксований той самий звичай, однак виконувався він на Новий рік. Ті ж самі магічні дійства з центральної України зафіксував у 1860 р. М.А. Маркевич у книзі «Обычаи, поверья, кухня и напитки»; різниця лише у тому, що вони виконувалися не на Святий вечір, як на Лемківщині, не на Новий рік, як у молдаван, а на Щедрий вечір, перед Маланкою [11, с. 65]. Подібні звичаї були поширені і в інших слов'янських народів [7, с. 210].

Отже, цей ритуал засвідчує, по-перше: тяглість духовної традиції від прадавніх часів до наших днів; по-друге: єдність праукраїнських традицій, тобто що лемки є складовою праукраїнського племені; по-третє: поширення культурних традицій серед інших слов'янських народів.

На загал прикладів впливу язичницьких традицій на християнські, зокрема різдвяну обрядовість, можна наводити безліч. Всі вони перейшли у численні повір'я та ворожіння, якими повняться різдвяні обрядодії. Детально цей матеріал описаний у працях автора статті [4, с. 63—88; 5, с. 109—146].

З'ясувати, звідки походять усі різдвяні обряди не тільки на Лемківщині, а в усьому слов'янському християнському світі, мені допомогло звернення до книги усіх книг християн — Біблії [14]. Ключем до розв'язання цього питання стало слово ***жертва*** [1].

У старому Завіті тема принесення жертви Богові розкрита у таких книгах: «П'ятикнижжі» («Вихід», «Левіт», «Числа»), «Книгах» («І Самуїла», «ІІ Царів», «Езри»), «Книгах пророків» («Даниїла», «Йоіла»). У Новому Завіті жертва приноситься самим Богом — в Євангеліях від Матея та Марка, в «Діяннях апостолів» та в «Першому посланні до коринтян» [1].

У відносинах Бога і людини все визначає Бог: «Господь сказав Мойсеєві: «Витеши собі дві таблиці кам'яні, такі, як і перші, і я напишу на них слова, які були на перших таблицях, що ти їх розбив»» (Вих. 34, 1). Коли Мойсей так зробив, Господь сказав: «Ось я заключаю союз» (Вих. 34, 10). Господь сам дає вказівки Мойсеєві, як має жити його народ, що і коли приносити Йому в жертву: два рази на добу — вранці і ввечері — має бути принесений неушкоджений однорічний баранчик або ж первісток від усякої чистої худоби.

Отож, згідно із союзом з Богом, два рази на добу — вранці і ввечері — має бути принесена жертва Богові. За Новим Завітом ця жертва — молитва, вранці і ввечері. «Найперше, з чого лемки починали Святвечірній день (як і кожен день взагалі), — це молитва. Якщо в сім'ї були малі діти, то вони спали довше, якщо ж усі члени родини дорослі — піднімалися зранку усі разом, і усі разом, усією сім'єю вклякали на коліна і молилися» [5, с. 34—35]. Те ж саме дійство відбувалося і ввечері. «Перед самою Вечерею клякають усі перед образами й молять-

ся. По молитві засвічують свічку й сідають до столу» [5, с. 67]. І не тільки у переддень Різдва чи на саме Різдво, а кожен день, як сказав Господь: «Ось я заключаю союз» (Вих. 34, 10).

Молитва як жертва Богові творилася перед Святою вечерею і за душі померлих: «Отче предвічний, в Тройці єдиній молимо Тебе в покорі, умилосердися над душами *(називались імена померлих)*, даруй прощення їм всіх гріхів і введи в життя щастя вічного. Амінь» [5, с. 73—74].

Подекуди на Лемківщині перш, ніж засісти до Святої вечері (як і в інших регіонах Карпат), брали хліб, свічку, ложку меду, а також обов'язково і ложку куті, і з тим тричі обходили довкола хати. Респондентка зі с. Збоїска повідомила, що у їхньому селі перед Вечерею господар брав свячену воду, мак, часник, житній хліб (який потім клали на стіл), і, відмовляючи молитву, кропив як у середині в хаті, так і кругом хати, і на подвір'ї. Однак слід зазначити, що такий ритуал окроплення хати і обійстя на Лемківщині відбувався лише у деяких селах. У переважній частині така традиція побутувала на Водохреще, а не на Святвечір [5, с. 52]. Тут молитва як жертва Богові — як благання про захист як хати, так усього маєтку господаря від усіляких бід на цілий рік.

Та ж сама молитва як жертва Богові — як благання про захист від усіляких бід (зокрема хворіб) на цілий рік творилась і при інших обрядодіях — різдвяному обмиванні водою. «Воді у Святвечірній час приписували чудодійну оздоровчу силу, а тому, не зважаючи на крижаний холод, усі старанно умивалися, мили руки, ноги, лице: «Няньо ставав на леді над прорубом, наберав в пригорщы воды и змывав лице три разы, а за ним робив то каждий з родины. Бывало, же маленкы діти не могли сягнути руком до воды, бо люд быв такий грубий. Тых няньо брав за карх лівом руком, а правом наберав ледуватой воды и мыв три разы личко дітвака. Малий аж пищав, бо то і вода зимна, і няньова мозолиста долоня была подібна до сосновой коры. Выпущений з рук няня дітвак гнав часто босий по снізі до теплой хыжы, де мати вытерала го леняным ручником. Решта дорослых вертала до хыжы поволи, з повагом, разом з няньом ***шепчучы молитву***»» [5, с. 62—63] (підкреслення наше. — *М. Г.*).

По закінченні Святої вечері господар підводився з-за столу і, знову ж, творив Господеві, разом із сім'єю, молитовну жертву: «Усі хрестилися, голосно молилися, і господар дякував Богові за Святу вечерю, за прожитий рік і прохав благословення на наступний рік: «Благодарю тя, Христе Боже наш, яко наситил єси нас, яко посреди учеников твоїх пришел єси ку нам і спаси нас, яко благословен єси во віки вічні. Амінь». Звичайно, що в кожній місцевості ці завершальні слова були різні, але сутність скрізь була однакова — спільна молитва і подяка Господеві» [5, с. 81—82].

У переважній більшості лемківських сіл солому, якою застелювали долівку, тримали в хаті тільки через різдвяні свята — три дні. Однак це залежало від традиції села: де виносили на другий, де на третій день свят, подекуди на Новий рік (за ст. ст.), а то й по Йордані — традиція суто місцева. Цей день, коли виносили солому, називався **«вимітаний»**, **«виміток»**. Раненько солому виносили з хати і, переважно, її спалювали на городі, в саду або у полі, «жеби било вельо садовини». Звідки ж пішла традиція спалювати солому, дим від якою благотворно впливає на родючість садовини. Відповідь знову ж знаходимо у Старому Завіті.

Про всепалення на жертовнику чистого первістка на приємний запах вогняної жертви Господеві у Старому Завіті вказується велике число разів: Вих. 29, 18, 25, 41; Лев. 1—7, зокрема Лев. 1, 9, 13; 2, 16; 3, 5, 16; 4, 35; 8, 21, 28; 14, 13, 22, 31; 24, 7; Чис. 7, 15, 21, 27, 33, 39, 45, 51, 57, 63, 69, 75, 81, 87; 15, 13; 29, 6, 13; Єз. 46, 12 тощо. А це свідчить про те, що така жертва дуже важлива для Господа. Отож всепалення як жертва на приємний запах Господеві простежується у спаленні соломи, якою застелена долівка житла впродовж різдвяних свят.

У П'ятикнижжі «Левіт» вказано: «А коли... увійдете в землю, що оце хочу вам дати, і там жатимете жниво, то принесете сніп, первоплід ваших жнив, священикові, а він принесе його перед Господа, щоб зробити вас угодними йому» (Лев. 23, 9—11). Звідси випливає, що має бути також принесена жертва із первоплодів, до того ж конкретизовано, що саме: «А як приноситимеш жертву із первоплодів Господеві, то принесеш ***колоски, прожарені на вогні, або нове потовчене зерно,*** — як офіру з твоїх первоплодів» (Лев. 2, 14) (підкреслення наше. — *М. Г.*). Потовчене зерно — це ж кутя, страва як жертва Богові, «офіра з первоплодів», а

також «принесете сніп, первоплід ваших жнив». А це ж дідух. Отож тут вказано, що і кутя, і дідух як жертва Богові є тими приписами Старого Завіту, які увійшли до різдвяної обрядовості, і не тільки лемків, а усього християнського світу.

Жертва Богові може бути принесена і така: «А як офіру — ... шосту частину ефи й олії третю частину гіна, щоб замісити муку. Це офіра для Господа, віковічна устарова, назавжди» (Єз. 46, 13—14). — Прісний заміс муки як жертва Богові.

Господь промовив до Арона: «Ось я передаю тобі догляд за моїми жертвами возношення. Усе, що посвячують сини Ізраїля, даю я тобі як правну частку і синам твоїм як віковічне право... У пресвятому місці споживатимеш їх... І воно буде твоє: возношення колихальних жертв синів Ізраїля даю тобі й синам та дочкам твоїм з тобою як віковічне право; кожен чистий у твоєму домі може їх їсти. Усе найліпше з олії, все найліпше з вина й зерна, їхні первоплоди, що приносять їх Господеві, — даю тобі їх. Первоплоди з усього, що родить їхня земля, і що вони принесуть Господеві, твої будуть; кожен чистий у твоєму домі може їх їсти» (Чис. 18, 8, 10—13).

«У пресвятому місці споживатимеш їх...». — Чи не таке місце створюється не тільки на Лемківщині, а в усьому християнському світі для споживання Святої вечері? Хата чиста, святково прибрана, завішана рушниками, образи замаєні ялинковими гілочками, посередині висить солом'яний павук, в кутку — сніп збіжжя, на підлозі — пахуча солома...

«Кожен чистий у твоєму домі може їх їсти». — До Різдва готувався одяг чистий, акуратний, взуття вичищене, закуповували щось нове з одягу чи взуття, всі члени родини мились у річні (чи в хаті, як дуже люта зима, а ріка від хати далеко).

«Усе найліпше з олії, все найліпше з вина й зерна, їхні первоплоди, що приносять їх Господеві, — даю тобі їх». — Ось ті страви, що увійшли до Святвечірньої трапези — «все найліпше».

Книга Левіт говорить: «Якщо хтось схоче принести Господеві безкровну офіру, з питльованої муки нехай буде його принос; нехай зліє на нього олії і покладе на нього ладану» (Лев. 2, 1). «А коли схочеш принести дар офіру, спечену в печі, нехай то будуть прісні коржі, з питльованої муки, розчиненої на олії, та ладки прісні помазані олією. Коли ж твій принос-офіра, спечена на сковороді, нехай буде притльована мука, розчинена на олії, прісна... А як твій принос-офіра, зготована в ринці, то нехай буде зроблена з питльованої муки з олією» (Лев. 2, 4—7; 6, 14). — Ось як має бути приготовлений хліб до Святої вечері. І не має значення, якої фоми чи вигляду цей хліб, лиш би «з питльованої муки з олією».

І далі у книзі Левіт сказано: «А ось закон про офіру: Аронові сини приноситимуть її Господеві перед жертовником. І візьме один з них із неї жменю петльованої муки, олії й увесь ладан, що на офірі, та й воскурить на жертовнику в приємний запах як кадило для Господа. Решту ж її їстимуть Арон та сини його, прісною їстимуть її в святому місці, на подвір'ї намету зборів. Не можна пекти її заквашеною. Я призначаю їм її як частину з жертв, що згоряють для мене. Бо це пресвята річ, як і жертва за гріх і жертва за відшкодування. Кожен чоловік з Аронових дітей їстиме її; це їхнє віковічне право для всіх їхніх нащадків щодо вогняних жертв Господеві...» (Лев. 6, 7—11).

«Ніяка ваша офіра, що її приносите Господеві, не буде зроблена на квасі, бо ні дріжджів, ні меду ніколи не палитимете як вогняну жертву Господеві» (Лев. 2, 11). Ось чому не можна вживати тіста на дріжджі — так каже Господь. Адже Свята вечеря — це і є та трапеза, на якій приноситься жертва Богові від усіх членів родини — живих і мертвих — в день народження Сина Божого.

На Лемківщині пекли хліб різної фоми, зокрема «струцель» на три-чотири коси, білий (пшеничний) і чорний (житній) хліби (с. Збоїска Сяніцького повіту), трійну плетінку («калач»), тільки ще посипану маком (м. Криниця Новосандецького повіту, Свіржові Руській, Святковій Великій Ясельського повіту, інших селах центральної і східної Лемківщини). У с. Чорноріки (північна Лемківщина) пекли дві плетінки, одну з житньої, другу з пшеничної муки. З решти замісу тіста пекли хліб для споживання та для худоби, в знак спільного примноження ґаздівства. Часом той ритуальний хліб випікався у спеціальній круглій формі із такими оздобами: склянкою по краях робили кола, а всередині тих кілець веретеном заглибини. Подекуди господиня пальцями значила три рівчики з трьох сторін — Святу Трійцю. У деяких селах Свидниччини крачун пекли з чорної муки завбільшки з переднє колесо до воза, а його братів — з білої. У Гостовицях пекли два кра-

чуни. Всередину крачунів давали часник, а зверху посипали маком. На Новий рік з крачуна вирізали середину і давали по кусочку худобі. Лемки Словаччини при випіканні «крачуна» у тісто клали пляшечку з медом, часник і сіль. Спікши крачуна, мед виймали, а часник і сіль залишали до Нового року, даючи потім худобі як своєрідний оберіг. Крім крачуна, пекли ще декілька менших хлібин, які називали «крачуновими братами». На східній Пряшівщині в крачун запікали часник, стебло вівса, інколи його оздоблювали різними виробами з тіста, навіть у формі фіґурок. У с. Вавринець (Пряшівщина) у Святвечірній ритульний хліб, яким мали частувати корів, запікали шипшину свербогуз («шипшина собача»), «*жебы на червоно не мочили*». У Чабинах (пряшівська Лемківщина) пекли полазнича-ошіп'я. Пекли його не на печі, а на плиті. Часник, мед та зілля, що були запечені у карачуні, набували лікувальних та захисних (апотропеїчних) властивостей. У с. Душатині як пекли хліб, «то саджали до пеца ще два малих опалянки (опалянки — маленькі булочки, які споживали під час Святої вечері. — *М. Г.*). Одным опалянком годували худобу перед самою Вечерею, «жебы была здорова і добрі велася…». «Другий малий опалянок хліба звався «крайчун». Його пекли з жыта, посыпали зверху маком, а всередині мав перевернену догоры коріньом головку чіснику». (Мак, як і часник, вважались оберегами від біди. Перевернутий часник символізував поборену хворобу чи відвернену біду). У с. Страхотині пекли малі «полазники» з монетою всередині, які називалися «щедрики» [6, с. 129—131].

Ото ж, якої б не був форми чи яким способом не готувався, в печі чи на плиті — Святвечірній хліб був печений з питльованої муки на олії і без дріжджів — приписи Старого Завіту, які через віки дійшли і до сьогоднішнього часу у різдвяній обрядовості лемків. Ті ж приписи дотримується і весь християнський світ.

Ще один різновид хліба, який споживають на Святій вечері — це просфора, яку в церкві дає священик і якою діляться усі члени родини. Просфора є символом ділення між потребуючими дарів, отриманих від Бога [6, с. 131].

У Новому Завіті євангеліст Матвій підтвердив повне натхнення Святого Письма словами Ісуса Христа: «Не подумайте, ніби Я руйнувати Закон чи Пророків прийшов, — Я не руйнувати прийшов, але виконати. Поправді ж кажу вам: доки небо й земля не минеться, — ані йота єдина, ані жаден значок із Закону не минеться, аж поки не збудеться все» (Мат. 5, 17—18). У цих текстах Ісус підсилює точність Письма аж до найменших деталей, тому що воно — істинне Боже Слово. І виконувати його повинен кожен християнин. І виконання цього Закону усталилось у різдвяній обрядовості, в тому числі і лемків.

Висновки. Витоками різдвяної обрядовості Лемківщини є та висока духовність і релігійність, яка сягає часів наших пращурів, коли Карпати були одним із головних дохристиянських сакральних центрів. Згодом та висока духовність панувала в Київській Русі, складовою частиною якої і був лемківський край. Лемки, незважаючи на різноманітні впливи іноетнічних сусідів, зберегли свою автентичність і примножили українську обрядову сферу своїх предків.

Давні вірування автохтонів, які заселяли Карпати, мали багату культурну основу, яка дійшла до нас у фольклорному, хоча дещо зміненому вигляді, однак зберегла первісну сутність — величання небесних світил та сил природи, які безпосередньо впливали на життя людини.

З язичницьких часів дійшли до нас і деякі елементи магії слова та дії (які вплелись в різдвяну обрядовість), і тепер поширені по всій Лемківщині. Пов'язані вони з урожаєм збіжжя — накладання на Святвечірній стіл гори хлібів, з-за якої не видно господаря, з різноманітними повір'ями та ворожіннями задля забезпечення доброго здоров'я, щасливої долі, достатку в господарстві тощо. Тому найперше, що впливало на формування різдвяної обрядовості лемків — це духовна основа народу, витоки якої сягають язичницьких часів.

Наступним було християнське вчення, запроваджене на Лемківщині Кирилом та Мефодієм внаслідок хрещення Великоморавської держави римським німецьким духовенством, а більше як через 100 років — князем Володимиром, хрестителем Київської Русі. Закон Божий, писаний у Старому Завіті, став основою обрядодійств Святвечірньої трапези, на якій відбувалась така жертва Богові, як молитва та споживання страв. Новий Завіт доповнив Старий Закон. Вшанування Різдва Христового — це є частина того доповнення. Адже

Святвечірня трапеза — це жертва новонародженому Синові Божому, Ісусові.

Отож традиційна різдвяна обрядовість лемків базується на трьох основах: язичницькій культурі, вченні Старого та Нового Завіту. Крім того, проаналізувавши витоки різдвяної обрядовості Лемківщини, можемо говорити про, по-перше: тяглість духовної традиції від прадавніх часів до наших днів; по-друге: єдність праукраїнських традицій; по-третє: поширення культурних традицій серед інших слов'янських народів, усього християнського світу. Звичаї та обряди, що отримали своєрідне віддзеркалення у різдвяній обрядовості Лемківщини, становлять один із найважливіших компонентів світоглядного комплексу українців.

1. Біблійна симфонія. 988—1988. Ювілейне Видання, Присвячене Тисячоліттю Християнства. — Торонто : ГЛИНТ, (б. р.). — 826 с.
2. *Бугера І.* Звичаї та вірування Лемківщини / Іван Бугера. — Львів, 1939.
3. *Велецкая Н.Н.* О новогодних русалиях (К вопросу о значении фольклорных материалов в исследовании языческой обрядности) / Н.Н. Велецкая // Славяне и Русь. — М. : Наука, 1968.
4. *Горбаль М.* Різдво на Лемківщині / автор-упорядник Марія Горбаль. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2004. — 216 с.
5. *Горбаль М.* Різдвяна обрядовість Лемківщини: семантика, типологія, етнічний аспект / Марія Горбаль. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2011. — 200 с.
6. *Горбаль М.* Хліб у різдвяній обрядовості лемків / Марія Горбаль // Народознавчі зошити. — 2006. — № 1—2. — С. 126—131.
7. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы XIX — нач. XX в. Зимние праздники. — М., 1973.
8. *Капица Ф.С.* Тайны славянских богов: мир древних славя; магические обряды и культы; славянская мифология, христианские праздники и обряды / Ф.С. Капица. — М. : РИПОЛ классик, 2007. — 416 с.
9. *Крайній І.* Карпатські святилища / Іван Крайній // Україна молода. – 2008. – 2 квітня.
10. *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу / Іван Нечуй-Левицький. — К. : Обереги, 2003. — 144 с.
11. Обычаи, поверья, кухня и напитки / составитель Маркевич М.А. — К., 1860.
12. *Потебня А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / А. Потебня. — М., 1865.
13. *Рыбаков Б.* Календарь из земли полян / Борис Рыбаков // Советская археология. — 1962. — № 4.
14. Святе письмо Старого та Нового Завіту / під редакцією Івана Хоменка. — Рим : Папський Біблійний Інститут, Українське Біблійне Товариство, 1992.
15. *Сивицький М.* Різдво / Микола Сивицький // Лемківщина. Земля — люди — історія — культура. — Т. 2. — Нью-Йорк ; Париж ; Сидней ; Торонто, 1988.
16. *Шмайда М.* А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини / Михайло Шмайда. — Пряшів, 1992. — 502 с.
17. *Шмайда М.* Повір'я та приказки / Михайло Шмайда // Дукля (Пряшів). — 1964. —Ч. 3. — С. 100—107.

Maria Horbal

ON THE SOURCES OF CHRISTMAS RITUALISM IN LEMKO LAND

The article has brought proofs of the statement that the sources of Christmas ritualism in Lemko land had been rooted in people's spirituality and folk cultural basis. Numerous examples have presented the extension of spiritual tradition since ancient times up to present days

Keywords: paganism, Christianity, Old Testament, New Testament.

Мария Горбаль

ИСТОЧНИКИ РОЖДЕСТВЕНСКОЙ ОБРЯДОВОСТИ ЛЕМКОВЩИНЫ

В статье излагаются доказательства тезиса о том, что истоки рождественской обрядовости Лемковщины берут свое начало в духовности народа, в культурной основе украинского населения региона. Многочисленными примерами подтверждается протяженность духовной традиции с доисторических времен до наших дней.

Ключевые слова: язычество, христианство, Ветхий Завет, Новый Завет.



Степан МАКАРЧУК

ЕТНОГРАФИ УКРАЇНСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО МУЗЕЮ ЕТНОГРАФІЇ ТА ХУДОЖНЬОГО ПРОМИСЛУ У ЛЬВОВІ: 1959—1965 рр. (спогади, архівні матеріали)

Подано історичну інформацію про склад етнографів УДМЕХП у Львові в кінці 50-х — першій половині 60-х рр. XX ст., їх наукові інтереси, дослідницьку працю та її здобутки, участь в громадському житті Львова і всієї України. В авторському баченні змальовані особистісні політичні, ділові та психологічні риси етнографів Ю. Гошка, К. Матейко, Д. Фіголя, М. Козакевича, М. Ковальського, Л. Сухої, М. Ломової, В. Маланчук та ін.

Ключові слова: етнографія, культура, побут, етнографічні дослідження, експедиції, виїзні конференції-виставки.

За річним звітом про роботу Українського державного музею етнографії та художнього промислу АН УРСР (нині Музею етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України) в 1960 р. у ньому працювало 25 наукових співробітників [1]. Кільканадцять з них як науковці числилися за відділом етнографії, ще стільки ж за відділом мистецтвознавства. Окремі з них адміністративно належали до відділу фондів та відділу експозиції. Приблизно половина з наукових співробітників як серед етнографів, так і серед мистецтвознавців мала науковий ступінь кандидата наук. У відділі етнографії такий ступінь мали: Юрій Григорович Гошко (директор музею), Маріула Теодозіївна Ломова (завідуюча відділом), Катерина Іванівна Матейко, Любов Михайлівна Суха, Ілля Степанович Павлюк (завідуючий фондами), Микола Павлович Ковальський. Не мали наукового ступеня Мустафа Захарович Козакевич, Савина Йосипівна Сидорович, Данило Іванович Фіголь, Василь Петрович Васьків, автор цієї статті та художники Зиновій Михайлович Царик, Петро Кравченко, Уляна Рудницька. Науковці відділу етнографії різнилися поміж собою за освітою, віком і життєвим досвідом, очевидно утаємниченими ідейно-політичними поглядами та ставленням до офіційної ідеології і радянської влади, усвідомленням суспільної значимості етнографічної науки, рівно ж музейницької праці, етикою поведінки та загалом темпераментом.

У 1959 р. мені довелося опинитися в Українському державному музеї етнографії та художнього промислу АН УРСР майже випадково, хоча до того, а, власне, восени 1957 р., робив спробу вступити до аспірантури Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії за спеціальністю «етнографія». На одне місце було сім претендентів. Однаково успішно вступні іспити здали двоє: я і Яків Павлович Прилипко, який після закінчення аспірантури став відомим українським етнографом, визнаним знавцем народного одягу. Я.П. Прилипку надали перевагу через те, що до вступу до аспірантури він мав сім років трудового стажу. В мене ж після закінчення університету такого стажу було всього трохи більше року. А можливо мене не прийняли до аспірантури, бо хотів бути аж надто чесним і у вступних документах написав, що маю родичів за кордоном: батькового брата Микиту в Аргентині та батькову сестру Малашку в Канаді, тобто моїх дядька та тітку. Пізніше за ту відвертість мене щиро критикували молоді науковці інституту Микола Іванович Приходько,

Володимир Тихонович Зінич, Анатолій Якович Поріцький, Всеволод Іванович Наулко та інші: мовляв, де ж можна бути таким дурним?

Орієнтовно у вересні 1958 р., коли я вже був завідувачем відділом пропаганди та агітації Миколаївського райкому партії Львівської області, з обкому надійшло повідомлення, що мене запрошує на бесіду завідуючий відділом науки і навчальних закладів обкому Валентин Юхимович Маланчук. Дивним було те, що перед його очі я мав з'явитися якогось там дня на 9.40 ранку перед входом до Музею В.І. Леніна. В зазначений час на вхідних східцях до музею стояли В.Ю. Маланчук, Ю.Г. Гошко та викладач Львівського університету Леонід Миколайович Череповський, який знав мене ще студентом. Привіталися. Л.М. Череповський представив мене В.Ю. Маланчуку та Ю.Г. Гошку. Виявилося, що і Ю.Г. Гошко, і В.Ю. Маланчук, дружина якого Вікторія Антонівна працювала молодшим науковим співробітником відділу етнографії УДМЕХП, «шукали» якогось комуніста, який міг би стати і науковцем музею, і водночас секретарем його парторганізації. Про ті пошуки дізнався Л.М. Череповський, який ще зі студентських років був у дружніх відносинах з В.Ю. Маланчуком. Він підказав йому мою кандидатуру. Як стало мені відомо пізніше, і Ю.Г. Гошку, і В.Ю. Маланчуку дуже вже невигідною була завідувач відділом етнографії, вона ж секретар парторганізації музею М.Т. Ломова. Серед усього колективу працівників музею було всього чотири члени КПРС: директор Ю.Г. Гошко, завідувач відділом етнографії М.Т. Ломова, молодший науковий співробітник того ж відділу Вікторія Антонівна Маланчук і заступник директора з господарської роботи білорус Гуринович. Останній був з числа якихось малограмотних військових відставників, на загал приємна проста людина, але він аж ніяк не міг бути секретарем парторганізації наукової установи Академії Наук. Залишалося всього три особи, які в принципі могли бути керівниками парторганізації: М.Т. Ломова, В.А. Маланчук, Ю.Г. Гошко. Але Ю.Г. Гошко був директором, а В.А. Маланчук як дружину відносно високого партійного працівника не випадало робити секретарем парторганізації, щоб не підривати авторитету того працівника. М.Т. Ломова ж чи за своїм від природи неуживчим характером, чи через образи на В.А. Маланчук, яка іноді дозволяла собі не погоджуватися зі секретарем парторганізації і завідувачем від-



ділом, перебувала у постійному конфлікті зі своєю непокірною підлеглою. Можливо, М.Т. Ломову дратувала молодість, незаперечна природна краса В.А. Маланчук, її відчуття моди, матеріальне забезпечення та високе становище її чоловіка, чи ще щось у межах службових або просто побутових відносин. До цього можна додати, що В.А. Маланчук була донькою відомого українського письменника Антона Федоровича Хижняка, автора відомого у свій час роману «Данило Галицький». У 40—50-х роках А.Ф. Хижняк був головним редактором львівської обласної газети «Вільна Україна». Хоча раніше й чоловік М.Т. Ломової займав посади секретаря Львівського обкому партії, згодом — ректора Львівського державного педагогічного інституту, у двох невеликих кабінетах відділу етнографії опинилися дві по-різному, як вони вважали, заслужені, розумні вчені, найкрасивіші жінки. Вибухи їхньої взаємної неприязні завдавали багато клопоту Ю.Г. Гошку як директорові музею. Крім того, властолюбиві претензії секретаря парторганізації М.Т. Ломової, щоб і її так само вважали керівником установи, часом виводили директора з себе. До цього роду висновків я дійшов майже одразу після зарахування на посаду молодшого наукового співробітника відділу етнографії УДМЕХП.

Моє обрання секретарем парторганізації М.Т. Ломова сприйняла як свою власну образу. Адже вона втратила формальні підстави не лише давати вказівки директорові музею, але й позбувалася попередніх можливостей критикувати його на офіційному рівні. Ці образи М.Т. Ломова намагалася компенсувати на мені: не раз була присутньою на екскурсіях, які мені доводилося вести експозицією музею, любила підправляти мої напевне не дуже вдалі зауваження до обговорюваних на відділі статей чи інших праць членів відділу, мовляв, непрофесійні і т. ін. З класично радянських

догматичних позицій М.Т. Ломова виступила на засіданні відділу, коли обговорювали рукопис моєї статті про громадський побут робітників Прикарпаття [19]. Мовляв, не використані праці В.І. Леніна про робітничий клас, про його інтернаціоналістські риси, боротьбу з дрібнобуржуазними впливами в робітничому середовищі, керівну роль робітничого класу в сучасному державному та соціалістичному будівництві, соціалістичних перетвореннях у сільському господарстві, захисті інтересів трудящих тощо. І надалі напруженими були її стосунки з директором. Зі свого боку і Ю.Г. Гошко намагався показати М.Т. Ломовій, хто в домі господар. Десь у вересні 1960 р. працівник бухгалтерії музею, а чи сам головний бухгалтер звернув увагу директора на те, що у звіті про службове відрядження М.Т. Ломової до Харкова помічено підозріле виправлення її від'їзду. Директор зайнявся розслідуванням. Виявилося, що завідувач вибула з Харкова, куди мала відрядження, ще 9 вересня, але після цього за приватним інтересом виїхала до Москви, звідки 14 вересня вибула до Львова. Окремим наказом директор оголосив М.Т. Ломовій догану за підробку звітного документа [2]. Після цього вона, здавалося, стала явно незадоволеною роботою, формально ніби ще більше принциповою при обговоренні досліджень інших авторів, у тому числі дисертацій київських науковців М.І. Приходька та А.Я. Порiцького, дисертації яких «Житло робітників Донбасу» та «Побут сільськогосподарських робітників Півдня України» на початку 1961 р. попередньо перед поданням до захисту апробовувалися на відділі музею [3].

Весною 1961 р. М.Т. Ломова залишила роботу в музеї. Завідувачем відділу етнографії було призначено М.П. Ковальського, який і з практичного боку, і з формального був зразковим виконавцем [20]. Росіянин за національністю, принаймні за метричним записом і його особисто складеними анкетами, хоча народився у волинському Острозі в сім'ї тамтешнього місцевого службовця, який, очевидно, і своєю національністю намагався підносити себе над оточуючою масою «малоросів», Микола особливо не рекламував своєї офіційної приналежності до російської національності, але вважав її зобов'язуючою для себе бути довершеним у всіх сферах життя і діяльності, відігравати провідну роль у колективі, в якому опинявся. Правда, сам М.П. Ковальський ніколи про це не говорив. Разом з тим, і в малих вчинках він намагався бути позитивним прикладом для інших. Так, перед початком засідання відділу 15 листопада 1960 р. молодший науковий співробітник В.П. Васьків, який вів протокол упродовж попереднього засідання, нагадав, що за чергою протокол засідання мала б вести старший науковий співробітник Л.М. Суха. З якихось причин на засіданні не була присутньою М.Т. Ломова, протокол вела старший науковий співробітник К.І. Матейко. (Л.М. Суха звернулася до неї з проханням звільниити її від обов'язку вести протокол, бо «він їй не потрібний»). Присутній на засіданні директор Ю.Г. Гошко, який не виявляв задоволення ні поведінкою, ні науковою працею Л.М. Сухої, зірвався й різко запитав, чи вона, Любов Михайлівна, не хоче звільнитися з роботи? А то він таке бажання міг би задовільнити. Наступило прикре мовчання... Тоді М.П. Ковальський сказав, що протокол хоче вести він. Ніхто не заперечував, усі полегшено зітхнули.

Кандидатська дисертація М.П. Ковальського була присвячена суспільним зв'язкам між українськими та російськими землями у добу до так званого воз'єднання 1654 р. У відділі етнографії йому потрібно було обрати для дослідження етнографічну наукову тему і, треба сказати, він вдало й швидко з нею визначився, попросивши доручити йому досліджувати класично етнографічне питання тяглових знарядь обробітку ґрунту в селянських господарствах Волині на початку XX ст., тобто у переддень реформування системи господарювання на засадах ліквідації черезсмужжя і переходу до хуторів. Уже на початку 1960-х років М.П. Ковальський опублікував з цієї теми велику статтю (близько 2 друк. арк.), яка стала помітним явищем в українській етнографічній історіографії [18].

Тогочасне офіційне керівництво суспільними науками вимагало від науковців гуманітарних галузей, у тому числі від етнографів, писати про те, як змінюються суспільні відносини, добробут і побут, культура і свідомість людей «під керівництвом комуністичної партії». І хоча категорично ніхто не забороняв вивчати релікти старого побуту, і серед них знаряддя сільськогосподарської праці, але їхнє дослідження не раз відносили до неактуальних тем. Це прозвучало й на засіданні ради музею 14 грудня 1960 р., на якому був присутнім професор О.С. Короїд — голова бюро відділу суспільних наук АН УРСР. М.П. Ковальський відреагував на таке зауваження зовні спокійно, але,

виступаючи, зауважив, що кожна наука має свої об'єкт і предмет дослідження. І якщо знаряддя праці є такими для науки, то їх дослідження є актуальним [4]. Цей епізод в дискусії про актуальні та неактуальні теми свідчить про певну громадянську сміливість М.П. Ковальського. Проте і він, уже ставши завідувачем відділу етнографії, не встояв перед загальною атмосферою з вимогами досліджувати «сучасну дійсність» — як нову тему обрав собі «Соціалістичний побут і культуру робітників Львівсько-Волинського кам'яновугільного басейну», серйозно взявшись за її опрацювання. Вже у звітній доповіді директора Ю.Г. Гошка про наукову роботу колективу музею за 1962 р. відзначалось, що на виїзній конференції у Червонограді «За комуністичний побут», яка відбулася у вересні 1962 р. за участю науковців музею, М.П. Ковальський виголошував доповідь про формування виробничих колективів шахт басейну, а на засіданні відділу 6 грудня того ж року вже обговорювали розділ його монографічного дослідження «Заснування та розвиток Львівсько-Волинського вугільного басейну. Формування та склад робітничих колективів» [5]. Доречно зауважити, що швидке входження в наукову проблему, вивчення і опрацювання джерел та їхнє наукове узагальнення було суттєвою рисою М.П. Ковальського як науковця упродовж усього його творчого життя. На жаль, він не зумів завершити своєї праці про шахтарський робітничий осередок на західноукраїнських землях. Побутові умови у Львові були надто недостатніми. М.П. Ковальський одружився в Острозі, привіз свою Любу до Львова, де вона так і не знайшла роботи, винайняв кімнату орієнтовно, як пам'ятаю, близько 10 м^2 на першому поверсі будинку на розі вулиць Чайковського та Ковжуна. Та кімнатка знаходилася саме на тому розі, а проходити до неї потрібно було через кімнату господарів квартири. Звання старшого наукового співробітника М.П. Ковальський ще не мав, його зарплата становила 175 крб на місяць. Тож, коли весною 1963 р. йому запропонували працю у філії Дніпропетровського університету в Кривому Розі з наданням квартири, він погодився. Скоро перебрався до Дніпропетровська, з часом обрав для себе за головний предмет наукової праці джерелознавство історії України, в галузі якого досяг заслуженого визнання. Більше того, сприяв становленню у Дніпропетровську провідної школи джерелознавства.

Крім відходу М.П. Ковальського, в 1963 р. УДМЕХП у Львові зазнав на собі негативного адміністративного експерименту. В атмосфері загальнорадянської ідейної істерії, яка мала прискорити будівництво комунізму, українське партійно-державне керівництво вважало за необхідне, щоб і музеї Академії Наук більше займалися виховною роботою серед мас, пропагандою «високих досягнень комуністичної культури», боротьбою з різноманітними реакційними пережитками. У тій атмосфері «комуністичного будівництва» 18 червня 1963 р. Президія АН УРСР створила комісію для передачі низки наукових установ Академії Наук у відання Міністерства культури УРСР [6]. Якщо до цього безпосереднім адміністративним керівником УДМЕХП було бюро відділу суспільних наук Академії Наук у Києві, то тепер музей перейшов у відання Міністерства культури Львівського облвиконкому, який очолював досить авторитетний керівник Ярослав Дем'янович Вітошинський, виходець з місцевої інтелігенції, головний режисер багатьох концертних заходів, зокрема присвячених тим чи іншим ювілейним подіям. На моє тодішнє судження, він робив це гарно і професійно. Можна зауважити, що Я.Д. Вітошинський знаходився у добрих особистих стосунках з тодішнім секретарем обкому партії, який відав ідеологічними питаннями, В.Ю. Маланчуком.

Передачу музею зі системи Академії Наук у відання Міністерства культури з великим розпачем переживав директор музею Ю.Г. Гошко. Вже з 1959 р. він ставив питання перед Президією Академії Наук про піднесення статусу УДМЕХП у системі Академії з категорії установ до категорії науково-дослідних інститутів [7]. Ю.Г. Гошко був заворожений тією ідеєю до 1963 р., аж тут дійшло взагалі до виведення музею зі системи Академії. При всій своїй слухняності в межах так званої партійної дисципліни Ю.Г. Гошко тут же намагався запевнювати науковців, що та дія уряду є тимчасовою і що УДМЕХП так чи інакше мусить вирости у поважну наукову інституцію, яка обов'язково повернеться до системи Академії. Автор цієї розвідки вже писав про деякі людські та службові риси славної пам'яті Ю.Г. Гошка [21]. Але й тут про деякі з них хочеться нагадати, зокрема про його ставлення до інших науковців і музейників, якими йому доводилося керувати. Воно було завжди позитивним до тих, хто сумлінно виконував план наукової роботи, гарно проводив екскур-

сії відвідувачам експозиції музею, розумів значення культурно-виховної роботи серед населення поза межами музею, дбав про впровадження кращих надбань народної культури та мистецтва до побуту народу, а почасти й у практику виробництва.

Очевидно, засяг обов'язків і практичної роботи працівників музею формувався ще з практики колективів-попередників колективу УДМЕХП, а власне — Етнографічного музею Наукового товариства імені Шевченка та Художньо-промислового музею. Однак багато залежало і від бачення музею його керівництвом у часи, про які згадуємо. Звичайно, найголовнішим напрямом роботи всіх наукових співробітників музею було виконання наукової тематики. Так, кожен член відділу етнографії мав окрему наукову дисертаційну або ж просто дослідницьку тему. Крім того, були завдання, до яких упродовж 1959—1965 рр. залучалися й окремі працівники відділу. Наприклад, написання історичних нарисів про міста і села Львівської області до загальноукраїнського науково-політичного проекту академіка Петра Тимофійовича Тронька «Історія міст і сіл Української РСР» чи збір фактологічного матеріалу до Атласу народної культури українців.

Підготовку нарисів до історії міст і сіл Львівської області здійснював відділ науки і навчальних закладів обкому партії. До виконання цього завдання були залучені сотні науковців Інституту суспільних наук Академії Наук, суспільних кафедр вишів області, Історичного музею, вчителів. У відділі етнографії до цієї теми залучили Ю.Г. Гошка (нарис про м. Яворів), С.А. Макарчука (смт Немирів), В.А. Маланчук (смт Івано-Франкове), І.С. Павлюка (м. Рава-Руська), Сергія Леонідовича Ступницького (м. Сокаль), Олександра Михайловича Бодревича-Буця (смт Віжомля), К.І. Матейко (с. Потеличі) та ін. Українське видання ІМС «Львівська область» вийшло у 1968 р., російське, в написанні вступного загального нарису «Львівська область», до якого писав і автор цієї розвідки, — у 1978 р. Окремі нариси історії сіл з видавничих міркувань не ввійшли до видання, а були коротко узагальнені в оглядах за районами.

Керівництво музею, та й відділу, впродовж усього часу намагалося забезпечити участь науковців музею у підготовці матеріалів до Атласу народної культури українців. Це питання багато разів обговорювалося на Вченій раді музею, на відділі етнографії. Додамо, що вже у травні 1959 р. Вчена рада визначила за науковцями музею ділянки народної культури, фактологічні матеріали, з яких вони мали виявляти та картографувати, з тим, щоб у наступному часі внести їх до узагальненого комплексного дослідження «Історико-етнографічний атлас України». Так, завдання виявляти, вивчати та попередньо картографувати сільськогосподарські знаряддя покладалося на завідувача відділом етнографії М.Т. Ломову та науковців відділу Д.І. Фіголя та В.П. Васьківа, вивчення та картографування народного житла — на Ю.Г. Гошка, П.М. Жолтовського та М.З. Козакевича, народного одягу — на К.І. Матейко, С.Й. Сидорович та Л.М. Суху. У квітні 1960 р. Вчена рада вже заслухала окремих науковців, зокрема Д.І. Фіголя про поширення плуга в Чернівецькій області, М.З. Козакевича — про типи гуцульських жител та їхнє поширення. Про працю науковців над Атласом писав директор у звіті про роботу музею за 1960 р. [8]. Науковці відділу етнографії неодноразово поверталися до теми Атласу [9]. Здавалося, і дирекція, і відділи музею постійно відчували, що на них лежить обов'язок підготовки того Атласу, але якогось реального результату чи то за підсумками вивчення галузей культури, чи то за вивченням якогось хоча б невеликого географічного чи етнографічного району на ділі не було. Напевне, причин такого стану було декілька. Серед них — відсутність належного досвіду досліджень галузей культури під кутом зору їхнього картографування, некваліфіковане керівництво справою опрацювання теми в республіканському масштабі, бачення кожного разу справи наукової роботи над Атласом як у певній мірі лише паралельної до виконання кожним співробітником своєї індивідуальної наукової теми. 30—31 березня 1965 р. у Києві відбувалася спеціальна наукова сесія етнографів Росії, України, Білорусії і Молдови[1]. На ній виступали відомі науковці Соломон Ілліч Брук з Москви, Василь Кирилович Бондарчик з Білорусії, Валентин Степанович Зеленчук з Молдови, українські вчені Кость Григорович Гуслистий, Григорій Юхимович Стельмах та інші. Лише на цій сесії етнографи регіону визначили деякі висхідні підходи до картографування явищ культури. Наприклад, дійшли згоди картографувати їх за трьома хронологічними періодами: 1) середина XIX ст.; 2) кінець XIX — початок

[1] У нараді брав участь і автор цієї розвідки.

XX ст.; 3) радянський час. Було намічено готувати комплексне видання «Регіональний історико-етнографічний атлас України, Білорусії і Молдавії». Але й після цього робота над Атласом велася дуже мляво. Тільки у 1969 р. було складено та видано проспект «Региональный историко-этнографический атлас Украины, Белоруссии и Молдавии».

Темою, до виконання якої мали б залучатися науковці УДМЕХП, була також узагальнююча праця «Українці». У квітні 1959 р. Вчена рада музею обговорювала її макет. Виступали чи не всі члени ради — 12 осіб. Вони висловлювали дуже докладні зауваження щодо висвітлення народних промислів, способів прикрашання гончарних виробів (гравіювання, розмальовування), способів вишивки тощо [10]. Як відомо, з огляду на негативне ставлення партійних структур до народознавчої науки, монографія «Українці» так і залишилася як напівслужбове видання у макеті, а відкритий наклад історико-етнографічної монографії під назвою «Українці» вийшов у світ лише в умовах державної незалежності України [22].

Значною і великою була увага науковців відділу етнографії, також науковців інших відділів до пропаганди здобутків народної культури українців. Ця форма роботи музею як української наукової і культурної установи, до якої працівники музею ставилися дуже відповідально, давала змогу одночасно нести в маси правдиву інформацію про багатство української народної культури, виховувати в людей інтерес до національної культури і справи, й одночасно ніби в руслі завдань масово-політичної роботи комуністичної партії серед трудящих здобувати музею певний позитивний імідж в очах не лише партійних і радянських керівних органів, але й у структурі Академії Наук. Зв'язок музею з життям народу мав декілька форм. Окремі науковці відділу етнографії, а ще більше відділу мистецтвознавства, вивчаючи народну творчість у галузі прикладного мистецтва (використання народних традицій у сучасному моделюванні одягу, в художньому ткацтві, гончарстві, килимарстві, вишивці тощо), водночас надавали консультативну допомогу народним майстрам, організовували тематичні виїзні виставки в осередках художніх промислів, проводили в них наукові конференції, залучаючи до цього місцевих громадських активістів і народних майстрів. Під цим оглядом науковці музею мали плідні зв'язки і вели значну консультативну роботу серед працівників Дарницького шовкового комбінату, Київської прядильно-ткацької фабрики, Київської килимарської артілі, Київського будинку моделей, Львівської артілі ім. Лесі Українки, Косівської деревообробної артілі «Гуцульщина», Добвиського та Городоцького фарфорових заводів, Львівської скульптурної фабрики, Київської фабрики іграшок та ін. [11]. Цього виду роботу проводили К.І. Матейко (народний одяг, гончарство), С.Й. Сидорович (ткацтво), Лев Володимирович Долинський (фарфор), Антон Федорович Будзан (різьба по дереву), Юрій Пилипович Лащук (кераміка), Володимир Федорович Рожанківський (художнє скло) та ін.

Як керівні органи, так і місцеві громади із задоволенням схвалювали конференції-виставки УДМЕХП у містах області, зокрема в Бориславі, Бродах, Сокалі, Червонограді, Новому Роздолі, в різноманітних установах Львова. Важливо відзначити, що навіть представники місцевих партійних і радянських органів виявляли інтерес до участі в них. Наприклад, 2—3 грудня 1960 р. науковці Музею провели VII виїзну наукову конференцію-виставку у Будинку культури нафтовиків м. Борислава. З доповідями на конференції виступали співробітники музею В.П. Васьків («Побут робітників Борислава у дослідженнях Івана Франка»), С.А. Макарчук («Нові риси у сучасному робітничому побуті»), Д.І. Фіголь («УДМЕХП АН УРСР — скарбниця народної культури»), К.І. Матейко («Використання кращих надбань народного мистецтва в сучасному побуті»), Роман Петрович Гарасимчук («Розвиток українського народного хореографічного мистецтва»). З доповіддю також виступив секретар Бориславського міського комітету комуністичної партії А.К. Літавка («Перетворимо наше місто у місто високої культури і зразкового громадського побуту»). Доповненням до виїзної виставки, яку привезли працівники музею, стала також демонстрація працівниками Львівського будинку моделей зразків окремих сучасних моделей робочого та святкового одягу, з використанням у них атрибутів українського народного мистецтва. В обговоренні доповідей узяли участь бориславські активісти громадського життя і передовики виробництва ветеран праці І. Любанців, директор Музичного училища міста О. Рябоконь, робітник нафтопромислу М. Продеус, директор Бориславської швейної фабрики Є. Акінчина, директор СШ № 3 І. Коворотний. Автор цієї розвідки вже у лютому 2013 р. виявив в Архіві Інституту народознав-

ства чималу машинописну книгу матеріалів тієї конференції і, навіть з позиції сьогодення із задоволенням констатував для себе їхній належний рівень, у тому числі непоганий стан його власної доповіді [12].

Аналогічними були виїзні конференції і виставки в інших містах. В одній з них, яка відбулася у Бродах, брав участь навіть секретар Львівського обкому партії Володимир Петрович Чугайов, якому чи з його доброї волі, чи мимоволі довелося брати участь у пропаганді українських народних традицій.

Звичайно, в умовах радянського режиму чи не всім науковцям як у своїх працях, так і у виступах на офіційних заходах доводилося відзначати певні позитивні умови життя «радянських людей». Але чи не всі вони намагалися водночас, наскільки це було можливим, об'єктивно оцінювати дійсність. У такій атмосфері доводилося працювати як людям, світоглядні стереотипи яких сформувалися ще до приходу в Галичину радянської влади, так і вихованцям радянської школи. До перших належали К.І. Матейко (1911 р. н.), С.Й. Сидорович (1895 р. н.), Д.І. Фіголь (1907 р. н.), Л.М. Суха (1910 р. н.), М.З. Козакевич (1901 р. н.), Ю.Г. Гошко (1917 р. н.), О.М. Бодревич-Буць (1911 р. н.), У. Рудницька (молодший науковий співробітник з березня 1963 р.). У колективі, крім уже згадуваної М.Т. Ломової, до старшої генерації працівників належав «східняк», вихованець радянської школи І.С. Павлюк (1907 р. н.), мого віку чи молодшими були М.П. Ковальський (1929 р. н.), В.А. Маланчук (1929 р. н.), З.М. Царик (1929 р. н.), Неоніла Іванівна Здоровега (1931 р. н.), Мар'ян Данилович Мандибура (1930 р. н.), Зоряна Євгенівна Болтарович (1935 р. н.). З-поміж усіх молодших дуже виділявся своїми зв'язками з творчою елітою Львова В.П. Васьків (1934 р. н.), у числі чи не найближчих друзів якого були поет Роман Лубківський, актор Юрій Брилинський, скульптор Олександр Пилєв. Якийсь час у відділі числився художник П. Кравченко.

Для більшості науковців старшої генерації були властивими деякі спільні риси поведінки, зокрема сумлінне ставлення до праці, готовність покірно сприймати критику з боку адміністрації музею та підтримувати політику «комуністичної партії і радянського уряду», якесь ніби глибинне переконання, що будь-яка критика режиму є пустою і безнадійною справою. Разом з тим, чи не всі працівники, що вийшли зі старої галицької інтелігенції, були по-своєму оригінальними, по-своєму замкнутими в собі, кожен з них мав за собою у минулому якусь дію, що могла бути потрактована як ворожа і антирадянська. Деякі з тих таємниць залишилися такими аж до 90-х років XX ст. Так, С.Й. Сидорович уже двадцятирічною дівчиною у 1915—1916 рр. була в числі галицьких національних активісток, які за ініціативою Дмитра Вітовського пішли вчителювати в перші, організовані ними ж, українські школи на Волині, щоб і підростаюче покоління волинян готувати до національної роботи, до майбутньої боротьби за Україну. К.І. Матейко мала друковані вірші національно-патріотичного змісту на сторінках видань 30-х років, котрі у 60-х роках могли бути легко потрактовані як націоналістичні. Майже ніколи і ні про що не говорила художниця відділу У. Рудницька, завжди мовчки малювала візерунки різних художніх тканин, які на диво виглядали ще виразнішими, ніж справжні. Але чи не найглибше був духовно травмований і пригнічений радянською дійсністю О.М. Бодревич-Буць. Греко-католицький священик до 1946 р., православний — до 1961 р. (з 1970 р. — священик підпільної Греко-католицької Церкви), безробітний до 1963 р., шантажований органами КДБ навчанням чи ненавчанням його власних дітей. З 1963 р. О.М. Бодревич-Буць працював молодшим науковим співробітником УДМЕХП, а з 1970 р. — Музею народної архітектури і побуту у Львові, де зосередив свої пошуки на темі «Національна пам'ять України» [14]. Здавалося, наукові співробітники галицької школи глибше, ніж деякі старші співробітники радянського кшталту, усвідомлювали суспільну значущість музейної і наукової роботи в галузі етнографії.

Скромними, але наполегливими у своїй праці з перших днів роботи в УДМЕХП виявилися молоді працівники Н.І. Здоровега та З.Є. Болтарович, які мали філологічну освіту. Н.І. Здоровега з січня 1961 р. стала працювати в музеї лаборантом, а з лютого 1962 р. — молодшим науковим співробітником, З.Є. Болтарович — з лютого 1962 р. — лаборант, з листопада 1963 р. — молодший науковий співробітник. Вони якось дуже швидко визначилися з науковими темами і стали відносно успішно досліджувати їх. Уже пізніше найголовнішим результатом наукового доробку Н.І. Здоровеги стала монографія «Нариси народної весільної обрядовості на

Україні» (К., 1974), а З.Є. Болтарович — монографія «Народна медицина українців» (К., 1990).

Незадовго до мого відходу з музею у відділі етнографії молодшим науковим співробітником став працювати М.Д. Мандибура, випускник факультету журналістики, добре знайомий мені зі студентських років. Худорлявий, як класичний аскет, зі сумного вигляду обличчям, критично налаштований до всіх радянських порядків, але у власних спогадах захоплений своїм батьком, який був підпільним капезеушником. У побуті — безтурботний холостяк, у праці — нетерпимий до різних недоліків, особливо коли вони виявляли себе у вживанні української мови. В наступні роки М.Д. Мандибура зупинився на дослідженні теми полонинського випасу худоби. Мав за велике задоволення впродовж двох сезонів жити і працювати на полонині: одного літа — вівчарем, другого — стрункарем, за що мав ще й якийсь там заробіток. Аж наприкінці 1970-х років за результатами його дослідницької праці вийшла відома монографія «Полонинське господарство Гуцульщини другої половини XIX — 30-х років XX ст.» (К., 1978). Дарчий на моє ім'я напис на примірнику цієї монографії, як мені завжди видається, за почерком, за змістом, за композицією ніби сам собою відображає все єство Мар'яна.

Згадані старші науковці галицького походження як за наслідками праці в 1959—1965 рр., так і за наступні роки зробили помітний внесок в українську етнографічну науку.

Десь до кінця 1965 р. директор музею Ю.Г. Гошко завершив написання своєї докторської дисертації «Громадський побут робітників Західної України (1920—1939 рр.)», що під тим же заголовком вийшла друком у 1967 р. [17]. Коли автор приступав до виконання теми, йому робили зауваження, що, мовляв, тема не етнографічна, а історична. Так говорив навіть чи не перший авторитет музею, відомий учений Павло Миколайович Жолтовський [13]. Ю.Г. Гошко, однак, вважав тему етнографічною, хоча писав не лише про побутове становище робітників, а й про їхні громадські організації, форми просвітницької діяльності серед мас, взаємної солідарності у відстоюванні матеріальних інтересів робочого люду, громадянських і політичних прав робітників, про те, як усі ці форми громадського життя ставали традиційними. До певної міри звернення Ю.Г. Гошка до вивчення життя переважно міської маси народу було свого роду обранням випереджувального напряму в науці, з чим, фактично, солідаризується сучасна світова етнологічна наука [15]. В наступні роки Ю.Г. Гошко зосередив головну свою увагу на дослідженні етнокультури населення Українських Карпат в історичні часи. Найвагомішим результатом його праці за цією тематикою стали монографії «Населення Українських Карпат XV—XVIII ст.» (К., 1976), «Промисли і торгівля в Українських Карпатах XV—XIX ст.» (К., 1991), «Звичаєве право населення Українських Карпат та Прикарпаття XIV—XIX ст.» (Львів, 1999), а також численні статті. Ю.Г. Гошко доводив українську етнічну приналежність населення Карпат від початків їхнього заселення і категорично відкидав концепції так званої волоської колонізації Карпат, яку полюбляло чимало польських істориків, а в його час також український історик Василь Фадейович Інкін. Аргументи прихильників «волоської колонізації» на зразок існування аналогій у пастушому побуті українців і волохів, у поширенні серед українців прізвищ Волошин, Волощук і т. ін. Ю.Г. Гошко вважав такими, що свідчили лише про міжетнічне контактування українців і волохів в історичні часи. Праці вченого ще раз переконливо свідчать про найповніше збереження давніх рис побуту та інститутів звичаєвого права саме в районі Карпат. У монографії про звичаєве право ця думка повторюється аж надто багато разів. Разом з тим, Ю.Г. Гошко доводить, що підставові основи етнокультури населення Карпат є загальноукраїнськими.

У 1959 р. вийшла друком монографія К.І. Матейко «Народна кераміка Західних областей Української РСР XIX—XX ст. Історико-етнографічне дослідження». Маю її з дарчим написом авторки. В цій праці дослідниця висвітлила питання про поширення гончарних промислів на території західноукраїнських земель, про народну технологію виробництва та оздоблення гончарних виробів від заготівлі глини до виставлення посуду на ярмарках, про функціональне призначення гончарних виробів у побуті, про їхні певні особливості за видами та орнаментом декорування в різних етнографічних підрайонах. Для того часу етнографічних знань про гончарство монографія К.І. Матейко відзначалася значною науковою новизною. Навіть і сучасного читача особливо вражає повнота її інформації про численні гончарні осередки у різні історичні часи, а отже, про володіння великою масою народних майстрів важливим ре-

місничим і художнім досвідом гончарного виробництва. За змістом монографія цікаво й повно ілюстрована фотоматеріалами, хоча і низької якості. Як відомо, науковий внесок К.І. Матейко і в наш час плідно використовується науковцями та майстрами головного сучасного осередку гончарства України, що в Опішному на Полтавщині.

Та найважливішою працею К.І. Матейко є монографія «Український народний одяг» (К., 1977). Над нею вчена почала працювати в першій половині 1960-х років. У червні—липні 1965 р. вона перебувала в експедиційному відрядженні селами Волині та Полісся, в ході якого вивчала народний одяг у різних селах Дубенського, Здолбунівського, Славутського, Березнівського, Сарнинського, Володимирецького, Дубровицького та інших районів[2]. У наступні роки з тією ж метою К.І. Матейко здійснювала експедиції у Подніпров'я, на Південь України та в Карпати. На нашу думку, за повнотою висвітлення теми українського народного вбрання монографія К.І. Матейко є однією з найкращих у всій українській етнографічній історіографії, а тема історичних одягів з доби давньоруської державності та козацьких часів не має аналогів у всіх інших працях.

Цікавою постаттю серед етнографів УДМЕХП був М.З. Козакевич. Татарин за походженням, він народився в 1901 р. у с. Ювківці Острозького повіту Волинської губернії (нині Білогірського р-ну Хмельницької обл.). У 1961 р. М.З. Козакевич захистив кандидатську дисертацію на тему «Селянське житло на Українському Поліссі в другій половині XIX — першій половині XX ст. і шляхи його дальшого розвитку». Але ще до захисту він як науковець, що написав на тему дисертації п'ять цікавих статей, мав авторитет відомого знавця народної культури Полісся. У кожному разі, як пам'ятаю, київські етнографи Володимир Федорович Горленко, Іван Давидович Бойко та Олексій Силович Куницький консультувалися з ним (до речі, вони ж використали зібрані мною і М.Д. Мандибурою під час уже згаданої експедиції 1965 р. матеріали про сільськогосподарські знаряддя [16]). Після захисту кандидатської дисертації М.З. Козакевич в атмосфері часу приступив до вивчення етнографії робітничого класу та задекларував тему докторської дисертації «Побут робітників радгоспів України», з якої виголошував доповіді в ході виїзних конференцій. В особистому житті М.З. Козакевич був нещасливим: мав одну доньку — інваліда психічної неврівноваженості, за якою мусив доглядати як за малою та ще й небезпечною людиною. Напевне, саме з цієї причини він майже завжди виглядав сумним, зажуреним. Іноді М.З. Козакевич приходив на роботу, тримаючи доньку за руку. Докторської дисертації не написав. Помер у 67-річному віці.

Авторитетним і шанованим співробітником УДМЕХП був Д.І. Фіголь. Він народився у 1907 р. в Коломиї, але вже у 1959 р. виглядав значно старше своїх 52 років. Повної постави, дещо вищий середнього зросту, кульгавий на одну ногу, через що ходив з ціпком, у спілкуванні викликав до себе прихильність. У повсякденному житті музею Д.І. Фіголь сприймався найперше як відповідальна особа за стан експозиції та обслуговування відвідувачів, організацію виїзних виставок у містах області. Майже кожного року він брав участь у річних сесіях Інституту етнографії та Інституту археології в Москві, на яких виголошував доповіді на теми музейництва. Кандидатської дисертації Д.І. Фіголь не написав, але його стаття про побут робітників Львова наприкінці XIX — на початку XX ст. була надзвичайно оригінальною і, можливо, за тематичною гамою та етнографічним відображенням життя робітничої верстви населення — неперевершеною [23]. Цікавими були й інші праці вченого. Як західноукраїнський інтелігент 40—60-х років XX ст. Д.І. Фіголь ніби поєднував у собі збірний образ своїх колег того часу, які тоді вважали за потрібне керуватися афоризмом Станіслава Людкевича, сформульованим ним на одному з «активів» інтелігенції Львова: «Нас визволила радянська влада, і нема на то ради». А, отже, слід бути вдячним тій владі, мовчазливо виконувати всі її вказівки і, не дай Боже, протестувати проти неї, а краще — хвалити.

Скоро переконався, що і старші за віком науковці підрадянської до 1939 р. України ще глибше усвідомлювали, що радянську владу слід завжди хвалити. Весною 1964 р. Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії прийняв до захисту мою кандидатську дисертацію «Соціалістичні перетворення в побуті робітників Прикарпаття». Директором ІМФЕ тоді був Максим Тадейович Рильський. 24 липня того року він помер, а Інституту присвоїли його ім'я. Трохи пізніше газета «Радянська Україна» опубліку-

[2] У складі експедиції були також автор цього матеріалу, Л.М. Суха, М.Д. Мандибура, В.П. Васьків.

вала повідомлення про призначення мого захисту на 16 жовтня 1964 р. За декілька днів до тієї дати я виїхав до Києва. Коли їхав, у поїзді почув радіоповідомлення, що ЦК КПРС увільнив від обов'язків Першого секретаря ЦК КПРС М.С. Хрущова.

В Інституті в. о. директора і мого першого опонента К.Г. Гуслистого я не застав. Він був у Конча-Заспі, чи на відпочинку, чи на лікуванні. Ніхто не міг ствердно сказати, чи буде мій захист, чи ні. Тодішня славна когорта молодих і талановитих науковців В.Т. Зінич (мій другий опонент), А.Я. Поріцький, М.І. Приходько і наймолодший серед них В.І. Наулко, які тепло й дружньо мене зустріли, солідарно висловлювалися за те, щоб захист проводити. Телефоном зв'язалися з К.Г. Гуслистим. Але він повідомив, що в дисертації є аж три посилання на М.С. Хрущова, і взагалі невідомо, що буде далі. Тоді згадане товариство захопило мене і вирушило до Конча-Заспи. К.Г. Гуслистий був наляканий, ніби за його спиною з'явилася тінь 1937 року. Мої покровителі намагалися його заспокоїти і переконати, мовляв, дисертація нормальна. Він же знову і знову нагадував про ті цитати з М.С. Хрущова. Я ж, не подумавши, сказав, що сторінки з цитатами можна замінити на сторінки без цитат. Кость Григорович ще більше обурився. Але мої покровителі послідовно тиснули на свого патрона. Нарешті знайшли компроміс: дати нове повідомлення в «Радянській Україні» про перенесення захисту на 23 жовтня та зважувати, як будуть розвиватися події після М.С. Хрущова. В наступні дні життя в СРСР рухалося так, ніби того Хрущова ніколи й не було. Захист пройшов успішно.

Досвід 1964 р. я запам'ятав, і коли в 1985 р. виходив на захист докторської дисертації у Київському університеті, вирішив його використати. Текст дисертації та автореферату написав без посилання на К.І. Черненка та В.В. Щербицького. Але, щоб надрукувати автореферат, його зміст мали завізувати офіційні опоненти. Звернувся до Федора Павловича Шевченка. Він його уважно перелистав і підписав. Попросив Володимира Олександровича Замлинського. Він так само прочитав і підписав. Підійшов до Івана Федоровича Кураса, який завжди говорив зі мною українською мовою. Тут же він раптом вигукнув російською: «Ты пойми! Нас не поймут». Довелося терміново шукати, що ж такого мудрого про етносоціальні відносини на західноукраїнських землях говорили «великі вожді». У К.У. Черненка знайшов швидко, у В.В. Щербицького — заледве й не дуже до ладу. Захист докторської дисертації було призначено 13 вересня 1985 р. на 10 годину ранку. За дві години до захисту до мене в номер у тодішньому готелі «Україна» зайшов син і повідомив, що радіо передає траурні мелодії. А коли захищався, хтось вніс до зали захисту повідомлення, що помер Генеральний секретар ЦК КПРС К.У. Черненко. Але тоді вже віяло «перебудовою»: ніхто не збирався ні сумніватися, ні боятися. Все ж я назавжди залишився вдячним славної пам'яті І.Ф. Курасу за науку, рівно ж як і флагманам української історіографії Ф.П. Шевченку та В.О. Замлинському, а також К.Г. Гуслистому та В.Т. Зіничу.

Повертаючись до УДМЕХП, хочу ствердити, що усі ті львівські інтелігенти глибоко усвідомлювали свою приналежність до української нації і так само органічну потребу в максимально можливій мірі жити і працювати, творити заради тієї нації. У музеї такими були як ті, хто працював на ниві етнографії, так і мистецтвознавці П.М. Жолтовський, Л.В. Долинський, В.Ф. Рожанківський, А.Ф. Будзан, Р.П. Гарасимчук та інші. Мовчазливо, але болісно сприймали радянську політику російщення українців молодші працівники музею В.П. Васьків, З.М. Царик, С.Л. Ступницький, Н.І. Здоровега, З.Є. Болтарович, М.Д. Мандибура. Автор цієї статті 9 березня 1964 р. на урочистих зборах колективу музею, присвячених 150-річчю від дня народження Тараса Шевченка, виголосив ювілейну доповідь[3]. До сьогодні пам'ятаю ту атмосферу оптимістичної віри вченої аудиторії у переможне майбутнє України, торжество ідеалів національного пророка. Пам'ятаю подяку, яку мені висловив за виголошену доповідь Л.В. Долинський.

Під час роботи в Українському державному музеї етнографії та художнього промислу почув від Катерини Іванівни Матейко одну розповідь про професійну властивість етнографа, а, власне, про те, що він, почавши працювати на ниві етнографії, уже до кінця свого життя не зможе порвати з етнографічною наукою. І справді, творча біографія більшості українських етнографів XX — початку XXI ст. є тому переконливим свідченням, у тому числі й життєпис Всеволода Івановича Наулка.

[3] Текст доповіді зберігається в Архіві Львівського національного університету імені Івана Франка в особовій справі С.А. Макарчука.

У 1965 р. мені довелося перейти з УДМЕХП на іншу роботу. Проте майже через 25 років я знову повернувся до етнографії. Отже, і мій досвід ніби підтвердив, що Катерина Іванівна Матейко казала правду.

1. Архів Інституту народознавства НАН України (далі — Архів ІН НАНУ). — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 143. — Арк. 62.
2. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 141. — Арк. 125—126.
3. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 148. — Арк. 37, 89.
4. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 143. — Арк. 62.
5. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 191. — Арк. 1.
6. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 206. — Арк. 60.
7. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 128. — Арк. 2.
8. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 128. — Арк. 22; Спр. 143, Арк. 23—24, 61.
9. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 215. — Арк. 1—3, 21—22, 28—29.
10. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 128. — Арк. 4—16.
11. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 145. — Арк. 11.
12. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 151.
13. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 148. — Арк. 42.
14. *Бодревич-Буць О.* Національна пам'ять України / Олександр Бодревич-Буць. — Львів, 2005. — С. 503—504.
15. *Бромберже К.* Етнологія Франції та нові об'єкти її дослідження. Криза, перші труднощі та становлення науки / Крістіан Бромберже // Наукова творчість та етнографія. — 2006. — № 6. — С. 13—27.
16. *Горленко В.Ф.* Народна землеробська техніка українців / В.Ф. Горленко, І.Д. Бойко, О.С. Куницький. — К. : Наукова думка, 1971. — С. 7.
17. *Гошко Ю.Г.* Громадський побут робітників Західної України (1920—1939 рр.) / Ю.Г. Гошко. — К., 1967. — 264 с.
18. *Ковальський М.П.* Поширення тяглових знарядь обробітку грунту в селянських господарствах Волині на початку XX ст. / М.П. Ковальський // Матеріали з етнографії та мистецтвознавства. — К., 1962. — Вип. VII—VIII. — С. 152—188.
19. *Макарчук С.А.* Нові риси в побуті робітників Прикарпаття / С.А. Макарчук // Матеріали з етнографії та мистецтвознавства. — К., 1962. — Вип. VII—VIII. — С. 3—20.
20. *Макарчук С.* Микола Ковальський у колі етнографів / Степан Макарчук // Наукові записки. Серія «Історичні науки». — Острог : Острозька академія, 2004. — Вип. 4. — С. 11—23.
21. *Макарчук С.* Галицький українець XX століття (до 80-річчя з дня народження професора Юрія Гошка) / Степан Макарчук // Народознавчі зошити. — 1997. — № 2. — С. 68—74.
22. Українці. Історико-етнографічна монографія : у 2-х кн. / за ред. Анатолія Пономарьова. — Опішне, 1999. — Кн. 1. — 528 с. : іл. ; Кн. 2. — 544 с. : іл.
23. *Фіголь Д.І.* До історії побуту робітників Львова в кінці XIX — на початку XX ст. / Д.І. Фіголь // Матеріали з етнографії та мистецтвознавства. — К., 1959. — Вип. IV. — С. 13—23.

Stepan Makarchuk

ON ETHNOGRAPHERS OF UKRAINIAN STATE MUSEUMS OF ETHNOGRAPHY AND ARTISTIC CRAFTS AT LVIV IN 1959—1965
(reminiscences, archive materials)

The article has brought some historical information on staff ethnographers of USMEAC at Lviv in the late 1950s and the first half of 1960s, their scientific interests, research-works and achievements, their part in social life of Lviv and Ukraine. In authorial view have been presented various personal political, working and psychological traits of leading native ethnographers of the mentioned period —- Yu. Hoshko, K. Mateyko, D. Figol, M. Kozakevych, M. Kovalsky, L. Sukha, M. Lomova, V. Malanchuk and others.

Keywords: ethnography, culture, family life, ethnographic studies, expeditions, visiting conferences and exhibitions.

Степан Макарчук

ЭТНОГРАФЫ УКРАИНСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО МУЗЕЯ ЭТНОГРАФИИ И ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОМЫСЛА ВО ЛЬВОВЕ: 1959—1965 гг.
(воспоминания, архивные материалы)

Приведена историческая информация о составе коллектива этнографов УГМЭХП во Львове в конце 50-х — первой половине 60-х гг. XX в., их научных интересах, исследовательском труде и его достижениях, участии в общественной жизни Львова и Украины. В авторском видении обрисованы личностные политические, деловые и психологические черты этнографов Ю. Гошко, К. Матейко, Д. Фиголя, М. Козакевича, М. Ковальского, Л. Сухой, М. Ломовой, В. Маланчук и др.

Ключевые слова: этнография, культура, быт, этнографические исследования, экспедиции, выездные конференции-выставки.



Марія ПАВЛЮХ

ЖІНОЧИЙ РУХ В ГАЛИЧИНІ. УКРАЇНСЬКІ ВИЗНАЧНІ ЖІНКИ

Розглядаються жіночі рухи в Галичині, описані головні етапи їх становлення. Проаналізовані альманахи Кобринської як літературні збірники та перші спроби жіночої преси в Галичині.

Ключові слова: жіночий рух, емансипація, жіноча періодика.

В історії української державності вписано чимало прізвищ жінок, які здійснювали жертовні подвиги задля незалежності нації. Христя Алчевська, Марія Грінченко, Олена Пчілка, Наталя Кобринська, Софія Русова очолювали знамениті українські роди, де чоловіки та жінки, батьки і діти пліч-о-пліч ішли тернистими дорогами, виборюючи незалежність своєї нації. Драгоманови, Косачі, Старицькі, Грінченки дали Україні багатьох відомих діячів та діячок. Молоді інтелігентки, козачки і княгині, письменниці і поетеси, об'єднавшись, служили національній ідеї. З середини XIX століття почали поширюватись на Україні ідеї емансипації. Відомий байкар Леонід Глібов писав про недосконалість освіти для панянок, коли в царській Росії влада дозволила дівчатам вступати до університетів в Києві, Харкові, Одесі [2].

В Галичині Наталя Кобринська створила жіночий гурток «Товариство руських жінок» і стала піонером жіночого руху. А згодом разом з Оленою Пчілкою упорядкувала літературний альманах «Перший вінок», де були зібрані твори відомих митців: Климентини Попович, Ольги Франко, Анни Павлик, Михайлини Рошкевич, деякі з їхніх творів зображали українські звичаї. Юна Леся Українка, яка дебютувала на сторінках альманаха, надрукувала дві поезії: «Любка», «На зеленому горбочку». Сімнадцять представниць та авторок альманаха звертались до українок: «З'єднаймось, сестри!»

Альманах, укладений українками з двох імперій, був одним із найбільших збірників, що виходили в Галичині в той час. Михайло Павлик, Іван Франко, Михайло Драгоманов підтримували та сприяли творчому розквітові літературних спроб жінок [7, с. 107]. А «Зоря» накинулася на жіночий рух з кулаками і критикою, на які Наталя Кобринська і Михайло Павлик в журналі «Народ» відповіли полемічними рецензіями. Іван Франко високо цінував рівень жіночого альманаха, відзначаючи його як одне з «найкращих та найбільших за змістом видань із того десятиліття» [6, с. 502]. Він одночасно намагався переконати жінок видавати не тільки альманах, а й газету. Відома полеміка Лесі Українки, де вона обстоює своє розуміння жіночої преси, та Михайла Павлика, який мріяв, щоб радикальна партія і жіночий рух були нерозривні, який би займався справами літературними, а не соціально-політичними. Не зрозуміла Леся Українка намагання Наталі Кобринської розпочати видання «Дрібної жіночої бібліотеки», бо це здавалося їй дуже сумнівним. З

розчаруванням про жіночий рух поетеса писала Ользі Кобилянській.

Після першого альманаха Н. Кобринська видала 1893 року альманах «Жіноча доля», а з 1912 року був започаткований альманах «Жіноча бібліотека». На літературному небосхилі з'явились дві відомі постаті модерної літератури — Леся Українка та Ольга Кобилянська. Леся Українка статтею «Нові перспективи і старі тіні» («Нова жінка» західноєвропейської белетристики») започаткувала феміністичний дискурс і виокремила постать жінки у світових літературах, аналізуючи твори світових класиків. Велике здобуття у розвиток літератури зробила Грицько Григоренко (Олександра Судовщикова — дружина Михайла Косача) [1, с. 38].

Серед подвижного жіноцтва немало педагогів, медиків, науковців: Христя Алчевська, Софія Русова, Костянтина Галицька, яка редагувала дитячий журнал «Дзвінок» (1906—1914), сприяла роботі гуртка імені Ганни Барвінок, Ольга Ціпановська — професор жіночої учительської семінарії, Софія Олеськів-Федорчакова, Олена Охрімович-Залізняк, Марія Борковська, Олена Тесленко-Приходська, викладачі та професори: Марія Омельченко (Кубань), Марія Грінченко (Загірня), Ольга Дорошенко — скромний ряд жертовного жіноцтва, яке працювало на національній ниві [4, с. 5].

У 80-х роках XIX століття жіноцтво почало об'єднуватись в гуртки. Гуртківці вивчали традиції і побут України. На Східній Україні у 1883—1884 роках Олена Доброграєва створила гурток у Києві. Вона розгорнула широку науково-культурно-освітню працю серед народу. На власні кошти відкрила школу на Холмщині. Та несподівана хвороба призвела до смерті 25-річної діячки. Її справу продовжила П. Пашкевич, яка стала членом цього молодіжного гуртка. Гуртки часто мали спільну касу, в яку складали кошти на допомогу політичним в'язням, мали свою книгозбірню, де зберігалися заборонені журнали «Современник», «Слово», західноєвропейські видання. В книгозбірні була представлена українська література.

На початку XX століття багато жінок розвинули діяльність в політичній РУП-УСДРП: Ольга Косач, Ганна Чикаленко, Любов Комарівна, Ганна Супруненко. Всі ці жінки брали участь у політичному підпіллі. Всеросійська Спілка Рівноправності Жінок, в яку входили українські жінки, на перше місце не висувала національно-державних вимог, як українські жіночі організації. 1907—1911 роках у Києві засновано Товариство захисту працюючих жінок з головуванням Довнар-Запольської. До справи національного відродження долучилась преса: «Село», «Засів», «Рідний край», «Рада», «Сніп», замітки належали не лише публіцисткам, а й публіцистам: Симону Петлюрі, Володимиру Дорошенку, Микиті Шаповалу. Наприкінці 1908 року відбувся перший жіночий Всеросійський з'їзд, під час якого чоловіки та жінки могли привселюдно висловити власні думки. Але на порядок денний поставлені справи національні. Однією з актуальних проблем на з'їзді стала проблема торгівлі жінками і людьми, про що писав часопис «Рідний край». Комерційне училище ім. Л. Володкевич для своїх вихованок започаткувало видання «Начало» (1906—1911), «Подснежник» (1907—1910), «Зорька» (1910—1913).

У період Першої світової війни за ініціативи Людмили Черняхівської-Старицької був організований шпиталь для поранених, притулок для сиріт. До лав війська почали вступати українські жінки. А на Неві 1917 року народилась організація «Українське жіноче коло» на чолі з Єлизаветою Жук і Український жіночий союз з часописом «Жіночий вістник», який ставив за мету ліквідацію неграмотності населення. На етапі визвольних змагань до парламенту Української Народної Республіки ввійшло 11 жінок, а до Малої Ради дві жінки — Зінаїда Мірна та Людмила Старицька.

В Галичині створилась організація Союз українок. 1922 року її друкованим органом став «Жіночий вістник», згодом тематична сторінка «Громадського вісника», редактором якого була Мілена Рудницька, авторами — О. Залізнякова, Н. Суровцева, М. Струтинська. Жіночий кооператив «Українське народне мистецтво» заснував журнал для «плекання домашньої культури» — «Нову хату». 1925 року у Коломиї виходив часопис «Жіноча доля», а згодом «Жіноча воля», «Світ молоді», «Жіночий голос», «Українська господиня», «Жінка». Замість закритою польської владою «Жінки» почав виходити двотижневик «Громадянка», місячник «Українка», «Світ українки».

Серед відомих імен жінок-журналісток Марта Богачевська називає Мілену Рудницьку, яка очолюва-

ла Союз українок протягом багатьох років. Неможливо не згадати лікаря-гінеколога Софію Парфанович, Іванну Блажкевич, Ірину Вільде, Ольгу Дучимінську та Олену Кисілевську — сенаторку і редакторку «Жіночої долі». Ірина Гургула, яка тісно співпрацювала з редакцією «Нової хати», пропагувала народне мистецтво, а також Софія Русова та Костянтина Малицька — це кілька відомих громадських діячок, які вели подвижницьку працю серед сільського жіноцтва.

Жіночий рух у Галичині мав такі особливості:

- домінування національної ідеї як засадничої;
- подвижницька праця інтелігентних жінок;
- літературний рух як частина жіночої періодики;
- політичний характер преси;
- благочинний характер жіночої праці;
- формування політичної націоналістичної преси.

Жіночий рух тісно пов'язаний із вивченням і дослідженням жіночої періодики. Адже саме жіночий рух на певному своєму етапі розвитку відчув потребу у створенні власних друкованих органів для пропаганди нового бачення жінки, жіночої ролі у суспільстві. Але попри спільні риси із жіночими рухами в країнах Європи український жіночий рух мав свої, національні особливості, пов'язані з історичною традицією українського суспільства, місцем жінки в українському суспільстві та недержавністю української нації.

1. *Возняк М.* Як дійшло до першого жіночого альманаху / М. Возняк. — Львів, 1908.
2. *Кость С.А.* Нариси з історії західноукраїнської преси першої половини XX століття / С.А. Кость. — Львів, 2002. — С. 167—168.
3. *Пода О.* Гендерні стратегії преси радянської України 20-их років XX століття / О. Пода // Збірник праць Науково-дослідного центру періодики. — Львів, 2007. — Вип. 15. — С. 339.
4. *Русова С.* Наші визначні жінки: Літературні характеристики і силуети / С. Русова. — Вінніпег, 1934. — 92 с.
5. Українські періодичні видання для жінок в Галичині (1853—1939 рр.) : Анотований каталог / укл. В.А. Передирій. — Львів, 1996. — С. 3.
6. *Франко І.* З останніх десятиліть XIX віку / І. Франко // І. Франко. Зб. творів : у 50 т. — Т. 41. — К., 1984.
7. *Франко І.* Українська альманахова література / І. Франко // І. Франко. Зб. творів : у 50 т. — Т. 27. — К., 1984.
8. *Франко І.* Альманах чи газета / І. Франко // І. Франко. Зб. творів : у 50 т. — Т. 28. — К., 1984. — С. 197.

Mariya Pavlukh

ON FEMININE MOVEMENT IN GALICIA AND EMINENT UKRAINIAN WOMEN

The article has presented some results of a research-work on Western Ukrainian feminine movement and its corrrelations with feminine movements of Europe. All principal stages of feminine movements have been described. Under analytic study have been put almanacs edited by N. Kobrynska as well as anthologies and first attempts of feminint press in Galicia. Descriptions and historical evidences of labours by eminent Ukrainian women has been exposed.

Keywords: feminine movement, emancipation, feminine periodicals.

Мария Павлюх

ЖЕНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В ГАЛИЧИНЕ. ВЫДАЮЩИЕСЯ УКРАИНСКИЕ ЖЕНЩИНЫ

В статье представлены результаты исследования женского движения в Галичине и его особенностей по сравнению с женскими движениями в Европе. Даны описания основных этапов женского движения. Проведен анализ альманахов Н. Кобринской как литературных сборников и первых попыток женской прессы в Галичине. Составлены описания трудов и исторические свидетельства деятельности выдающихся украинских женщин.

Ключевые слова: женское движение, эмансипация, женская периодика.



Ярослав ТАРАС

УКРАЇНЦІ БЕССАРАБІЇ, МОЛДОВИ В ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Розглядається науковий доробок, присвячений історико-етнографічному дослідженню українців Бессарабії, Молдови протягом XIX—XXI століть. З'ясовується, чому багато тем, які стосуються українців, не вивчалися. Показані стан та здобутки дослідження матеріальної та духовної культури українців науковцями Молдови і України за роки незалежності.

Ключові слова: українці, етнографія, Молдова, Бессарабія.

Перший етап становлення молдавської етнографії, за дослідженням О. Лукьянця, тривав з початку XIX до 60-х років XIX ст. і був пов'язаний із накопиченням етнографічних даних про культуру, заняття і побут молдавського народу [47]. Вивченням цієї ділянки займалися місцеві, а також російські дослідники.

Однією з перших етнографічних праць про молдаван була монографія місцевого дослідника П. Куницького «Краткое статистическое описание Заднестровской области» [41], яка стосувалася духовної культури молдавського народу. Чималий вклад у вивчення матеріальної і духовної культури молдаван зробили Б. Хаждеу (1812—1866) [88; 89], К. Ханацкий [90], Г. Горе [87], П. Свінін (1787—1839) [68], М. Надеждін (1804—1856), Д. Княжевич (1788—1844), М. Мурзаркевич (1803—1883) [87], які описали етнічний склад, демографію населення Бессарабії тощо.

Зародження етнографічної науки в XIX ст. у Бессарабії було пов'язане із церквою, яка проводила дослідження у рамках часопису «Кишинівські Єпархіальні Відомості» і почала видавати польові матеріали з 1867 року. У 1860—1870 роках цей часопис надрукував 54 етнографічних досліджень, із яких молдаванам присвячено — 35; українцям — сім; болгарам і гагаузам — також сім.

Новий етап дослідження в історії молдавської етнографії датується 1870—1880 рр. і характеризується зростанням кількості молдавських та російських дослідників, вивченням окремих сторін матеріальної та духовної культури, зокрема: одягу, харчування, народної музики, народних музичних інструментів, етнічної психології молдаван, сім'ї, громадського побуту, фольклору.

Дослідники найбільше приділяють уваги житлу. Вчені Д. Семенов, П. Сорока вивчають зв'язок між типами житла, з одного боку, і наявністю будівельного матеріалу та природно-кліматичних умов — з другого [60]. Популярна праця «Народы России. Живописный альбом: Молдаване» поміщає матеріали, які торкаються лише молдавського житла [56].

Заслуговує на увагу дослідження А. Будилова, який намагався виявити загальні риси у матеріальній і духовній культурі, зокрема в народній архітектурі, в домашньому начинні, узорах українців і молдаван Буковини [10]. В цей період дослідники вивчають окремі галузі матеріальної і духовної культури молдаван: І. Енакієвич — особливості молдаван Акер-

манського повіту [21]; В. Мартиновський — окремі сторінки матеріальної культури молдаван (житло, одяг, харчування) [48]; І. Батьянов — весілля в Бессарабії [5]; А. Афанасьєв-Чужбинський (1817—1875) — культура і побут молдаван [4]; А. Защук (1828—1905) — промисли та заняття населення краю [25; 26]; А. Шмідт — молдавське народне житло [49]; В. Мартиновський — риси натури молдаван [48]; І. Батянів — весільні звичаї в Бессарабії [5]; А. Защук — традиційна культура молдаван [25]; М. Мокиєвський-Зубока — молдавське житло початку XIX ст. [52], І. Яцимірський — житло 1880-х років XIX ст. Польові матеріали про поселення, житло, інтер'єр, меблі у 1884 році збирає Одеське товариство історії та старожитностей [2]; етнографічні матеріали про господарські споруди та житло подає К. Єрмолинський [21].

Третій етап історико-етнографічних досліджень українців Бессарабії, Молдови припадає на кінець XIX — початок XX ст. Характерним для нього є накопичення «російськими дослідниками великого фактологічного матеріалу про культуру і побут молдаван» [47], поглиблене вивчення молдавської садиби про класифікацію житла, дослідження чинників, які впливають на її формування [1] та вивчення інших пам'яток архітектури: церков, монастирів, поміщицьких садиб тощо [40]. Оскільки матеріали в цей період збиралися за дорученням Російського музею з метою створення музейних колекцій, то досліджується велика кількість молдавських сіл також поза межами Бессарабської губернії.

Серед досліджень початку XX ст. для нас велику цінність становлять праці з бібліографії Бессарабії та Молдавії [9; 50], які підсумовують етнографічні дослідження за сто років. Особливо вагомою є бібліографія «Bessarabiana. Ученая, литературная и художественная Бессарабия въ послѣдніе 100 лѣтъ со времен присоединенія ея, по Бухарестскому мирному трактату къ Россійской Имперії». Це рідкісне видання зберігається в бібліотеці ім. Леніна в Москві [98]. Аналіз цієї бібліографії показав, що найбільше етнографічних досліджень були присвячені саме молдавському етносу, паралельно з яким вивчалися: євреї [8; 46]; німці [11]; цигани [19]; болгари [71; 72]; гагаузи [53]. Українці «випадають» із багатьох досліджень, присвячених етнографії Бессарабії.

Так, перша етнографічна карта Бессарабії П. Кеппена 1851 року, за яку вчений одержав медаль від Російського географічного товариства і яку сучасні дослідники вважають першою спробою етнічного картографування, яка «базувалася на основі точних статистичних даних», відзначила тільки місця проживання молдаван, болгар, німців, частково євреїв. Українці випали із «точних статистичних досліджень» [33], не зважаючи на те, що вони складали найчисельнішу меншину тогочасної Бессарабії. Аналогічний підхід щодо українців зустрічаємо в багатьох інших працях XIX — початку XX ст. Все це вказує на проведення цілеспрямованої політики відносно українського етносу.

Виникнення і розвиток етнографічної науки у Бессарабії був тісно пов'язаний і підпорядкований діяльності російських державних установ: Міністерству внутрішніх справ, Генеральному штабу, Бессарабському статистичному комітету, Бессарабській губернській ученій архівній комісії та ряду наукових товариств: Російському географічному товариству, Одеському товариству історії та старожитностей, Московському товариству природознавців, антропологів і етнографів. Російські дослідники згаданих установ визначали ті пріоритети та напрямки досліджень, які диктувалися передусім етнографічною наукою Росії і були спрямовані на вивчення «корінного» населення або лише конкретних меншин.

Перелічені установи із політичних міркувань не планували досліджень, пов'язаних з матеріальною і духовною культурою українців. Винятком стали декілька праць вченого П. Нестеровського, які він присвятив русинам Бессарабії [58; 59]. Однак сам дослідник жив і працював поза межами Бессарабії.

У молдавській етнографічній науці радянського періоду в основному вивчались два етноси: молдавани та гагаузи [20; 27; 31; 67]. Основна увага етнографії цього періоду була присвячена національній політиці і міжнаціональним стосункам, в яких автори приділяли увагу, перш за все, теоретичним аспектам проблеми з позиції марксизму-ленінізму. Більшість з них перебільшували процес інтернаціоналізації і зближення націй.

Найбільше уваги приділяється дослідженню житла. В основному вивчається житло корінного населення [6; 12; 32; 54]. Його також вивчають за матеріалом будівництва [24; 55], архітектурно-деко-

ративним рішенням [15; 16; 45; 57], за використанням народних традицій в архітектурі Молдови [23]. Особлива увага приділяється вивченню пам'яток архітектури Молдови [65; 66]. Вагома праця З. Мойсеєнко з архітектури сільського житла Молдавії не торкається етнографічного аспекту будівництва, розглядає розвиток і формування житла на основі кліматичного районування Молдавії [51].

В багатьох дослідженнях присутній політичний аспект, українці часто випадають із етнографічних, архітектурних досліджень російських, радянських, румунських вчених, їх доробок в матеріальній культурі не вивчений, місце не визначене. У радянський час вчені України фактично усунулись від дослідження українців Молдови. Така ситуація була пов'язана з політичним аспектом.

Вивчення українців розпочалося в добу незалежності Республіки Молдови. Ці дослідження проводилися групою етнології українців Центру етнології Інституту культурної спадщини Академії наук Республіки Молдови. Впродовж 15 років досліджувались такі теми: «Історія українців Молдови», «Українці Молдови: етнографічний аспект», «Етнографія українців Молдови», «Українська мова на лінгвістичній карті Молдови», «Українсько-молдавські літературні зв'язки», «Фольклор українців Молдови».

Історію українців Молдови досліджували В. Кожухар [38], В. Степанов [76]. Духовна і матеріальна культура знайшли своє відображення в низці публікацій В. Кожухаря, К. Кожухар [35; 36; 37]. Етнодемографічні і етнокультурні процеси і, зокрема, проблеми локальної етнографічної самосвідомості українців в умовах іноетнічного оточення були в центрі наукових досліджень В. Степанова [75; 76]. Особливу увагу фольклору приділяли дослідники К. Попович, В. Панько, зокрема мовним особливостям фольклору — К. Кожухар.

За В. Кожухарем «не достатня кількість фахівців», «брак коштів негативно впливає на науковий потенціал відділу етнології» [49] на те, що він не може охопити дослідженням українську етнічну спільноту, згортає, а в окремих випадках і не запроваджує дослідження з історії, етнології, етнолінгвістики. Те, що «зроблено, є результатом ентузіазму і відданості справі науковців — українознавців» Інституту спадщини АН Республіки Молдови [49]. Інститут міжетнічних досліджень АН Республіки Молдови визнає, що «без фінансової і моральної підтримки... коефіцієнт українознавчих пошуків буде значно нижчим, ніж того вимагає час і заслуговує українство Молдови» [49].

Незважаючи на те, що українство Молдови заслуговує і вимагає від прабатьківщини уваги до себе, воно як і раніше поза полем провідних етнологів незалежної України, які дальше не бачать, що такі дослідження необхідні задля розвитку українства, збереження національної самобутності, свідомості, мови, культури.

За роки незалежності України вивчаються молдавсько-українські економічні зв'язки [13], етнічна виразність житла слов'янського населення південно-західної України [64], проблеми гагаузів [97]. З'явились перші праці, які присвячені історіографічному аспекту етнографічного вивчення українського населення Бессарабії XIX — початку XX століття [75].

Дослідження українців Молдови обумовлені тим, що вони є навід'ємною частиною українського народу, їх культура є своєрідним історичним феноменом. Вони становлять особливу етнографічну групу, яка сьогодні перебуває під тиском Росії, політичним русинством.

Розуміючи ситуацію, яка склалася щодо етнографічного вивчення українців Молдови, Інститут народознавства НАН України в 2005—2007 рр. провів низку комплексних історико-етнографічних експедицій. За результатами цих експедицій Пастух Н. та Харчишин О. опублікували ряд статей, присвячених традиційному фольклору українців Молдови [62; 63], пісенному фольклору [91; 92; 93; 94; 95; 96], Горошко Л. — обрядовості українців [17; 18; 19], Тарас Я. — народній архітектурі Молдови [79; 80; 81; 82; 83; 84; 85; 86]. Підготували до друку чотири ґрунтовні монографії: Пастух Н., Харчишин О. Фольклор українців північної Молдови. Т. 1. Пісні та речитативи. Записали, упорядкували Надія Пастух та Ольга Харчишин. Нотні транскрипції Анни Черноус. — Львів : ІН НАН України. — 540 с. ; Тарас Я. Народна архітектура українців Молдови. — Львів : ІН НАН України. — 340 с. ; Пастух Н. Своєрідність фольклорної традиції українців у зонах етнокультурного пограниччя (на матеріалах українсько-молдовського пограниччя) — Львів : ІН НАН України. — 220 с. ; Харчишин О.

Фольклор українців Молдови: регіональне, раціональне, міжнаціональне (зимовообрядовий цикл). — Львів : ІН НАН України. — 210 с.

Підготовлені у 2012 році монографії не видаються з тих причин, що ні Україна, ні Молдова не виділяють грошей на їх друк.

Історіографічний огляд джерел, присвячених вивченню етнографії українців Молдови, показав, що при дослідження української етнічної спільноти в Молдові не охоплені всі аспекти матеріальної та духовної культури, зокрема: світоглядні уявлення та вірування; звичаї та обряди, народні знання, сім'я та сімейний побут, громада і громадський побут, традиційне хліборобство, тваринництво, допоміжні заняття і промисли, промисли і ремесла, традиційний транспорт тощо. Вивчення всіх аспектів матеріальної та духовної культури українців Молдови вимагає від української держави фінансової та моральної підтримки та участі українських етнографів у вивченні української етнічної групи, яка складається з нащадків автохтонного слов'янського населення та переселенців з України впродовж багатьох століть під впливом соціально-економічних релігійних чинників, яка є невід'ємною частиною українського народу.

1. Архив ГМЭ. — Ф. 2. — Оп. 1. — Ед. хр. 726. — Л. 21, 27 (Переписка с Шуманским П.А., уполномоченным Русского музея, о собирании этнографической коллекции в Бессарабской губернии).
2. Рукописний відділ ЦНБ АН НАНУ. — Ф. V. — С. 675.
3. Рукописний відділ ЦНБ АН НАНУ. — Ф. V. — С. 672—695.
4. *Афанасьев-Чужбинский А.С.* Поездка в южную Россию: Очерки Днестра / А.С. Афанасьев-Чужбинский. — СПб., 1863. — Ч. II.
5. *Батьянов И.* Свадебные обряды в Бессарабии / И. Батьянов // Записки Одесского общества истории и древностей. — 1844. — Т. 1. — С. 633—654.
6. *Бахталовская А.* Каса маре / А. Бахталовская // Декоративное искусство СССР. — 1967. — № 2. — С. 7—10.
7. *Берг Л.С.* Население Бессарабии: этнографический состав и численность / Л.С. Берг. — Пг., 1923.
8. *Берлинъ М.* Очеркъ этнографіи еврейскаго народонаселения въ Россіи / М. Берлинъ. — СПб., 1861.
9. Библиографический указатель русской этнографической литературы о внешнем быте народов России 1700—1910. — СПб., 1913.
10. *Будилович А.С.* Путевые заметки о долине Среднего и Нижнего Дуная / А.С. Будилович // Журнал Министерства народного просвещения. — 1874. — Ч. CXXIV. — № 12.
11. *Велинцынъ А.А.* Немцы въ Россіи. Очерки историческаго развитія и настоящаго положенія немецкихъ колоній на юге и юго-востоке Россіи / О.О. Велинцынъ. — СПб., 1893.
12. *Владимирская И.Н.* Народное жилище в центральных районах Молдавии / И.Н. Владимирская // Жилой дом. — 1950. — № 2.
13. *Гвоздик Л.Д.* Молдавсько-українські економічні зв'язки середини XVII століття : автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.02 / Л.Д. Гвоздик ; НАН України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського. — К., 1996. — 25 с.
14. География Бессарабской губернии: учебное пособие для средних и низшия учебних заведений / сост. П.П. Сорока. — Кишинев, 1878.
15. *Гоберман Д.Н.* Каменный цветок Молдавии / Д.Н. Гоберман // Народная каменная архитектура Молдавии. — Кишинев, 1970.
16. *Гоберман Д.Н.* Молдавский ордер / Д.Н. Гоберман // Декоративное искусство СССР. — 1967. — № 2. — С. 3—6.
17. *Горошко Л.М.* Обрядове викликання дощу на теренах Північної Молдови: огляд польового матеріалу / Л.М. Горошко // Традиційна культура в умовах глобалізації: проблема збереження і оновлення етнічнокультурної спадщини : матеріали Міжнар. наук.-практ. конференції (Харків, 27—28 серпня 2008 р.) / М-во к-ри і туризму України ; Харк. обл. держ. Адміністрація ; Управління к-ри і туризму ; Харк. обл. центр нар. т-ті. — Х. : Атос, 2008. — С. 28—31.
18. *Горошко Л.* Облаштування криниць у традиції українців Молдови: світоглядний аспект / Леся Горошко // Традиційна культура діаспори. Збірка наукових праць : матеріали Міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». — Одеса, 2012. — С. 90—100.
19. Елисеевъ А.Б. О матеріалахъ для изученія цыганъ, собранныхъ М.И. Кунавинымъ / А.Б. Елисеевъ. — Бмв. — Бдв.
20. *Енакиевич И.* О некоторых особенностях аккерманских молдаван / И. Енакиевич // Вестник Российского Географического общества. — 1857. — Ч. 19.
21. *Ермолинский К.* Сборник статистических сведений по Хотинскому уезду / К. Ермолинский. — М., 1886.
22. *Заботкинъ Н.Д.* Мирное завоеваніе немцами южной Бессарабіи / Н.Д. Заботкинъ // Записки Юга-Западного отдела Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. — 1874. — Т. 2.
23. *Запорожан Н.А.* Народные традиции в архитектуре Молдавии / Н.А. Запорожан, Г.Е. Русанов. — Кишинев : Картя Молдовеняскэ, 1988. — 144 с. : ил.
24. *Захаров А.И.* Народная архитектура Молдавии / А.И. Захаров // А.И. Захаров. Каменная архитектура центральных

районов. — М. : Госиздат литературы по строительству, архитектуре и строительным материалам, 1960.
25. *Защук А.* Материалы для географии и статистики России: Бессарабская область / А. Защук. — СПб., 1862.
26. *Защук А.И.* Этнография Бессарабской области / А.М. Защук // Записки Одесского общества истории и древностей. — Одесса, 1867. — Т. 5.
27. *Зеленчук В.С.* Освещение народной культуры и быта молдаван в этнографической литературе / В.С. Зеленчук // Изв. МФ АН СССР. — 1956. — № 4.
28. *Зеленчук В.С.* Из истории украинского населения Молдавии / В.С. Зеленчук // Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма. — К., 1987.
29. *Зеленчук В.С.* Население Бессарабии и левобережного Поднестровья в XIX в. / В.С. Зеленчук. — Кишинев : Штиинца, 1979.
30. *Зеленчук В.С.* Розселення та чисельність українського населення Молдавії XV—XIX ст.) / В.С. Зеленчук // Народна творчість та етнографія. — 1978. — № 4. — С. 7—24.
31. *Зеленчук В.С.* Этнографическое изучение населения Молдавии / В.С. Зеленчук // Советская этнография. — 1974. — № 6. — С. 3—12.
32. *Кадина И.Г.* Народное жилище в северных районах Молдавии / И.Г. Кадина // Жилой дом. — Вып. 2. — 1950. — С. 75—91.
33. *Кеппен П.И.* Об этнографической карте Европейской России / П.И. Кеппен. — СПб., 1852.
34. *Кеппен П.И.* Хронологический указатель материалов для истории инородцев Европейской России / П.И. Кеппен. — СПб., 1861.
35. *Кожухар В.Г.* Господарська діяльність українців села Воронково Рибницького району / В.Г. Кожухарь // Ежегодник Института межэтнических исследований. — Кишинев, 2003. — Т. IV. — С. 96—103.
36. *Кожухарь В.Г.* Материальная культура вчера и сегодня / В.Г. Кожухарь // В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Николаевка и Каменкуца Глодянского района. Исследования и материалы. — Кишинев, 1997. — С. 132—148.
37. *Кожухарь В.Г.* Материальная культура украинцев Молдовы: проблемы исследования / В.Г. Кожухарь // Ежегодник Института межэтнических исследований. — Кишинев, 2002. — Т. III. — С. 77—80.
38. *Кожухар В.Г.* Українці Молдови. Історія і сучасність / В.Г. Кожухарь, К.С. Кожухар та ін. — Ch. : ELAN—POLIGRAF, 2008. — 256 p.
39. *Кожухар К.С.* Мовні особливості фольклору села Стурзовка / К.С. Кожухар // Співає Стурзовка. Збірки українського та молдовського фольклору с. Стурзовка Глодянського району Молдови. — Кишинів, 1995. — С. 25—29.
40. *Крылов А.* Значение и поучительная сторона занятий археологией / А. Крылов // Труды Бессарабской Губернской Ученой Археологической Комиссии. — Кишинев, 1902. — Т. 2.
41. *Куницкий П.С.* Краткое статистическое описание Заднестровской области, присоединенной к России по мирному трактату, заключенному Оттоманской Пертой в Бухаресте / П.С. Куницкий. — СПб., 1813.
42. *К. Х.* Цигане / К. Х. // Бессарабские обласные ведомости. — 1866. — № 3.
43. *Лернеръ О.М.* Евреи въ Новороссійскомъ крае. Исторические очерки, поданнымъ изъ архива бывшаго Новороссийскаго Генерал-Губернатора / О.М. Лернеръ. — Одесса, 1901.
44. *Липранди А.П.* Какъ остановить мирное завоеваніе нашихъ окраинъ и немецкій вопросъ, сущность и значеніе его въ юго-западной Россіи / А.П. Липаранди. — К., 1890.
45. *Лившиц М.Я.* Декор в народной архитектуре Молдавии / М.Я. Лившиц. — Кишинев, 1971.
46. *Ліонъ А.* Хроника умственнаго и нравственнаго развитія Кишиневскихъ евреевъ (1773 по 1890 г.) и обзоръ еврейскихъ благотворительныхъ учрежденій въ Бессарабской губ. / А. Ліонъ. — Вып. 1. — Кишиневъ.
47. *Лукьянец О.С.* Русские исследователи и молдавская этнографическая наука в XIX — начале XX в. / О.С. Лукьянец. — Кишинев : Штиинца, 1986.
48. *Мартиновский В.* Черты нравов молдаван / В. Мартиновский // Этнографический сборник. 1852. — Вып. V. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба: Херсонская губерния / сост. Генерального штаба полковник А. Шмидт. — СПб., 1863.
50. *Могилянскій Н.К.* Материалы для указателя литературы по Бессарабіи. Списокъ книгъ и статей, относящихся къ Бессарабіи изъ библіотеки Н.К. Могилянскаго / Н.К. Могилянскій. — Кишиневъ : Типографія Бессарабскаго Губернскаго Правленія, 1912. — 39 с.
51. *Мойсеенко З.В.* Архитектура сельских жилых домов Молдавии / З.В. Мойсеенко. — Кишинев : Карта Молдовеняскэ, 1973. — 204 с.
52. *Мошковъ В.А.* Гагаузы Бендерскаго уезда. Этнографическіе очерки и матеріалы / В.А. Мошковъ. — М., 1900.
53. *Мунтян Е.Н.* Жилище колхозника в МРСР / Е.Н. Мунтян // Сб. тр. ин-та гигиены и бактереологии филиала АН МССР. — 1956. — № 1.
54. *Нагорский Н.В.* Саманное строительство / Н.В. Нагорский. — М. : Госиздат литературы по строительству и архитектуре, 1955.
55. Народы России: Молдаване. — СПб., 1879.
56. *Наумов Ф.П.* Архитектурные детали из камня-ракушечника в народной архитектуре Молдавии / Ф.П. Наумов // Вестник Академии архитектуры УССР. — 1950. — № 4.
57. *Нестеровскій П.А.* Матеріалы по этнографіи Бессарабскихъ Русиновъ / П.А. Нестеровскій. — К., 1905.
58. *Нестеровскій П.А.* Бессарабскіе Русины. Историко-этнографическій очеркъ / П.А. Нестеровскій. — Варшава, 1905.

59. Отечествоведение. Россия по рассказам и ученым исследователям: Южный край. Малороссия, Новороссия, Крым и Земли Днестровского и Черноморского войска / сост. Д. Семенов. — СПб., 1866. — Т. 2. — С. 212—231.
60. Отчет Русского географического общества за 1877 год. — СПб., 1852.
61. *Пастух Н.* Традиційний фольклор українців північної Молдови: актуальність та специфіка дослідження / Н. Пастух, О. Харчишин // Народна творчість та етнографія. — 2009. — № 2. — С. 40—46.
62. *Пастух Н.* Український фольклор як чинник етнічної ідентичності українців Республіки Молдова / Н. Пастух, О. Харчишин // Народознавчі зошити. — 2011. — № 3 (99). — С. 391—401.
63. *Прігарін О.А.* Етнічна виразність житла слов'янського населення південно-західної України (XIX—XX ст.) : автореф. дис… канд. іст. наук: 07.00.05 / О.А. Прігарін ; НАН України. Інститут політичних і етнонаціональних досліджень. — К., 1998. — 16 с.
64. *Роднин К.Д.* Памятники молдавской архитектуры XIV—XIX вв. / К.Д. Роднин. — Кишинев : Картя Молдовеняскэ, 1960.
65. *Роднин К.Д.* Памятники архитектуры Молдавии XIV—XIX веков / К.Д. Роднин, Н.И. Понятовский. — Кишинев, 1960.
67. *Салманович М.Я.* Этнографическая литература о молдаванах / М.Я. Салманович, В.С. Зеленчук // Советская этнография. — 1954. — № 3.
68. *Свинин П.* Описаніе Бессарабской области составлено въ 1816 году, къ 1-го іюня. Напечатано по рукописному экземпляру автора доставленому Н.Н. Мурзакевичемъ / П. Свинин // Записки Одесского Общества Ист. и Древностей. — Одесса, 1867. — Т. VI. — С. 175—321.
69. Свод памятников истории и культуры Молдавской ССР. Северная зона. Макет. — Кишинев : Штиинца, 1987. — 866 с.
70. *Січинський В.* Муровані церкви на Поділлю / В. Січинський. — Львів ; Кам'янець-Подільський, 1925.
71. *Скальковскій А.А.* Болгарские колонии в Новороссийском крае / А.А. Скальковскій. — Одесса, 1849.
72. *Скальковскій А.* Болгарскія колоніи въ Бессарабіи и Новороссійскомъ Крае. Статистическій очеркъ / А. Скальковскій. — Одесса, 1848.
73. *Сырку П.* Святочнык обычаи и писни у бессарабских молдаван на Рождество и Новый год / П. Сырку // Кишиневские епархиальные ведомости. — 1874. — № 5. — С. 211.
74. *Соломатова В.В.* Традиційно-побутова культура етнічних спільнот молдаван і болгар півдня Бессарабії наприкінці XVIII — на початку XX ст. : автореф. дис… канд. іст. наук: 17.00.01 / В.В. Соломатова ; Київський держ. ін-т культури. — К., 1997. — 26 с.
75. *Степанов В.П.* Етнографічне вивчення українського населення Бессарабії XIX — початку XX сторіччя (історіографічний аспект) : автореф. дис… канд. іст. наук: 07.00.05 / В.П. Степанов ; НАН України. Інститут національних відносин і політології. — К., 1997. — 22 с.
76. *Степанов В.П.* Украинцы Республики Молдова. Очерки трансформационного периода (1989—2005) / В.П. Степанов. — Кишинев, 2007. — 713 с.
77. *Тарас Я.* Памятники архитектуры Молдавии (XIV—начало XX века) / Я. Тарас. — Кишинев : Тимпул, 1986. — 248 с. : ил.
78. *Тарас Я.* Словник народної архітектури українців Молдови / Ярослав Тарас // Записки НТШ. Праці комісії архітектури і містобудування. — Львів, 2008. — С. 555—574.
79. *Тарас Я.* Колективна допомога в будівництві українців Молдови / Ярослав Тарас // Записки НТШ. Праці секції етнографії і фольклористики. — Львів, 2010. — Т. CCLIX. — С. 264—272.
80. *Тарас Я.* Архітектурно-декоративне вирішення дахів у Молдові / Ярослав Тарас // Народознавчі зошити. — 2012. — Зош. 6. — С. 1152—1170.
81. *Тарас Я.* Дерев'яні ворота і огорожі Молдови: архітектурно-декоративний аспект / Ярослав Тарас // Народознавчі зошити. — 2012. — Зош. 4. — С. 743—757.
82. *Тарас Я.* Дерев'яні галереї народного житла Молдови / Ярослав Тарас // Народознавчі зошити. — 2013. — Зош. 1. — С. 122—131.
83. *Тарас Я.* Кам'яні огорожі і ворота молдавської садиби / Ярослав Тарас // Народознавчі зошити. — 2013. — Зош. 2. — С. 238—246.
84. *Тарас Я.* Кам'яні галереї молдавських садиб / Ярослав Тарас // Народознавчі зошити. — 2013. — Зош. 3. — С. 479—494.
85. *Тарас Я.* Пивниця в молдавській садибі / Я. Тарас // Народознавчі зошити. — 2013. — Зош. 5. — С. 897—906.
86. *Тарас Я.* Сакральне дерев'яне будівництво Молдови / Я. Тарас // Народознавчі зошити. — 2013. — Зош. 6.
87. *Трубецкой Б.А.* Из истории периодической печати Бессарабии: 1854—1916 / Б.А. Трубецкой. — Кишинев : Картя Молдовеняскэ, 1968.
88. *Хаждеу Б.* Свадьбы у бессарабских крестьян / Б. Хаждеу // Одесский вестник. — 1845. — № 51. — С. 247—248 ; № 52. — С. 253—254.
89. *Хаждеу Б.* Предрассудки и колдовство у молдаван / Б. Хаждеу // Одесский вестник. — 1845. — № 63. — С. 311—312.
90. *Ханацкий К.* Очерки нравов, обычаев и быта молдаван / К. Ханацкий // Бессарабские областные ведомости. — 1861. — № 6, 7, 9, 10, 11, 12.
91. *Харчишин О.* Пісні-парованки в обрядовій традиції українців Молдови / О. Харчишин // Міфологія і фольклор. — № 3—4. — 2010. — С. 92—103.
92. *Харчишин О.* Усні меморати українців північної Молдови про голодомор 1946—1947 рр. / О. Харчи-

шин // Геноцид України в XX столітті. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції / відпов. за вип. М. Фіцуляк. — Львів : Простір-М, 2010. — С. 304—312.
93. *Харчишин О.* Дослідження В. Панька — корисне для української фольклористики [рецен. на] Виктор Панько. Песенный фольклор украинцев севера Республики Молдова. Обрядово-ритуальная поэзия / О. Харчишин // Етномузика. — Львів, 2010. — Число 6: Збірка статей та матеріалів до 100-ліття теорії музично-етнографічної транскрипції / упоряд. В. Коваль (Наукові збірки. Вип. 25). — С. 197—200.
94. *Харчишин О.* Колядки українців Молдови в системі української уснонародної традиції / О. Харчишин // Традиційна культура діаспори. Збірка наукових праць: матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». — Одеса : КП ОМД, 2012. — С. 442—448.
95. *Харчишин О.* Обряд парування та пісні-парованки у вечорничних традиціях українців півночі Молдови» / О. Харчишин // Локальна та регіональна специфіка традиційної культури. Збірка наукових праць : матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». — Одеса, 2013. — С. 521—532.
96. *Харчишин О.* Вечорничні пісні-парованки українців півночі Молдови: локальне, регіональне, загальнонаціональне / О. Харчишин // Народознавчі зошити. — 2013. — № 3. — С. 387—397.
97. *Ярмоленко М.І.* Розселення та облаштування гагаузів у Бессарабії (XIX— поч. XX ст.) : автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.05 / М.І. Ярмоленко ; НАН України. Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича ; Інститут народознавства. — Львів, 2001. — 20 с.
98. Bessarabiana. Ученая, литературная и художественная Бессарабія въ послѣдніе 100 лѣть со времен присоединенія ея, по Бухарестскому мирному трактату къ Россійской Имперії, т. е. Алфавитный библіографическій указатель архивныхъ первоисточниковъ, авторовъ, книгъ, статей и вообще литературы на всѣх европейскихъ и нѣкоторыхъ азіатскихъ язикахъ о Бессарабіи, — предметов искусства, находящихся въ Бессарабской губерніи и всего относящегося къ Бессарабщинѣ / составитель А. Дан Драгановъ. — Кишиневъ, 1911. — 278 с.

Yaroslav Taras

ON BESSARABIAN AND MOLDAVIAN UKRAINIANS IN THE STUDIES OF HISTORICAL ETHNOGRAPHY

The article has thrown some light upon a sum of scientific findings got during XIX to XXI cc. in historio-ethnographic studies of Bessarabia and Moldavian Ukrainians. In the present paper has been given author's answer to the problem of lacking progress as for the numerous themes concerning Ukrainians. State and achievements of the research-works in Ukrainians' material and spiritual culture by the scientists of Moldavia and Ukraine through the years of independence has been exposed.

Keywords: Ukrainians, ethnography, Moldavia, Bessarabia.

Ярослав Тарас

УКРАИНЦЫ БЕССАРАБИИ И МОЛДОВЫ В ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

В статье рассмотрено научное достояние, посвященное историко-этнографическому исследованию украинцев Бессарабии и Молдовы на протяжении XIX—XXI ст. Определена причина, по которой множество тем, касающиеся украинцев, не изучались. Состояние и достижения исследований материальной и духовной культуры украинцев учеными Молдовы и Украины в годы независимости излагается с особым вниманием.

Ключевые слова: украинцы, этнография, Молдова, Бессарабия.



Іванна ЛЮТА

РОДИЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ ВОЛИНЯН У ПУБЛІКАЦІЯХ
другої половини XIX — початку XXI ст.

Автор розглядає основні віхи фіксації і публікації етнографічних матеріалів про родильну обрядовість волинян, аналізує їх характер, види, терени походження. В статті йдеться також про прогалини в дослідженні родильної обрядовості українців історико-етнографічної Волині.

Ключові слова: етнологія, історико-етнографічна Волинь, родильна обрядовість, історіографія.

Родильна обрядовість є важливою ланкою сімейної обрядовості, отже й духовної культури українців. Очевидно, що через це вона віддавна була об'єктом наукових студій українських та зарубіжних етнологів. Однак і досі відчутні певні прогалини стосовно її дослідження, передусім мало відомо про регіональну специфіку родильних традицій українців. Особливо недостатньо висвітлена в науковій літературі родильна обрядовість населення історико-етнографічної Волині, яка і є предметом нашої уваги у статті.

З етнографічного погляду, північна межа Волині проходить по умовній лінії Володимир-Волинський — Луцьк — Рівне — Новоград-Волинський і далі в напрямку на Київ, а південна — приблизно по лінії Белз — Мости Великі — Буськ — Золочів — Збараж — Красилів — Хмільник — Калинівка — Тетеїв. Прийнято відносити до історико-етнографічної Волині також Чуднівський, Бердичівський, Житомирський райони, значні частини Черняхівського, Коростишівського, Радомишльського, Андрушівського та Ружівського районів Житомирської області [14, с. 112—116].

В історіографічних працях історії вивчення родильної обрядовості волинян українські й зарубіжні (російські, польські) дослідники торкалися лише побіжно. Це стосується і таких авторів, як Олександр Пипін [26] та Микола Сумцов [27; 28]. Дещо більше про неї йдеться в розвідці «Этнографическое изучение Волыни и важнейшие вопросы ее этнографии в настоящее время» В'ячеслава Камінського, який досить докладно проаналізував народознавчі праці, що стосуються Волині. Особливу увагу автор звернув на достовірність опублікованих етнографічних матеріалів [16, с. 86—100].

Стан вивчення звичаїв та обрядів сімейного циклу, зокрема і родильних, цікавив Зоряну Болтарович, зокрема у праці «Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст.». Авторка звернула увагу як на умови фіксації польових матеріалів, їх достовірність, так і на зміст наукових студій попередників [2].

Більшість опублікованих матеріалів, які стосуються історико-етнографічної Волині, проаналізувала Ярослава Вернюк у кандидатській дисертації «Формування та становлення фольклористики Волині у XIX — поч. XX ст.». Щоправда, праці народознавців дослідниця простудіювала передусім на предмет вивчення фольклору, не оминаючи і де-

яких проблемних питань з'ясування обрядів, зокрема сімейних, які супроводжувалися фольклорними творами [8].

Інтерес вітчизняних і зарубіжних народознавців до сімейних звичаїв та обрядів, зокрема і родильних, з'явився ще в XVI ст. [2, с. 10]. Більш інтенсивні й докладніші студії почалися зі середини XIX ст.

Однією з перших етнографічних праць, в якій йдеться про особливості родильної обрядовості населення історико-етнографічної Волині, є розвідка протоієрея Івана Морачевича «Село Кобылья Волынской губернии Новоград-Волынского уезда», опублікована в журналі «Этнографический сборник» у 1853 р. Праця відзначається описовим характером, а її автор обмежився лише згадкою основних, притаманних зазначеній місцевості, звичаїв післяпологового періоду. І. Морачевич згадував, що, прийнявши немовля, повитуха йшла до священика по молитву, а батько шукав кумів [24, с. 300]. Більше уваги приділено у цій праці хрестинам, на які сходилися переважно жінки. По закінченню хрестин бабаповитуха продавала присутнім «пучки зелені або квітів» [24, с. 301], однак саме поняття «квітка» відсутнє. Відомості дослідника про родильну обрядовість жителів одного зі сіл Новоград-Волинського повіту є неповними, однак цінні вони тим, що автор звернув увагу на виразно волинські риси обрядовості, більшість з яких побутують і нині.

Масштабні записи звичаїв, обрядів, повір'їв та фольклору, зокрема й мешканців Волині, зробили члени Південно-Західного відділу Російського географічного товариства, зокрема, Павло Чубинський. Як відомо, проведені в 1869—1871 роках експедиції увінчались публікацією «Трудов этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край». Зважаючи на те, що значна частина цих джерел походить з території Київської, Подільської та Волинської губерній, названа праця містить цінний матеріал, який стосується етнографічної Волині. Саме через це Філарет Колесса свого часу назвав «Труды» одним із найбільших досягнень української етнографічної літератури 70-х років XIX ст. [21, с. 100]. Особливо високу оцінку цьому фундаментальному дослідженню дав свого часу В. Камінський, який наголошував, що без ознайомлення з цією роботою не може працювати жодний етнолог чи діалектолог [16, с. 89].

Окремий том «Трудов» присвячено сімейній обрядовості, значну увагу в якому приділено родильним обрядам [31, с. 1—51]. Йдеться тут про допологові звичаї та повір'я, обряди, пов'язані з народженням дитини та її хрещенням, що побутували в Заславльському й Острозькому повітах Волинської губернії. Опис хрестин доповнюють тексти пісень з Острозького повіту. Особливу увагу П. Чубинський приділив колисковим пісням, яких помістив більше п'ятдесяти зразків, частина яких походить з Волині.

Важливий вклад у вивчення традиційної культури України зробили також польські народознавці, які зібрані матеріали публікували на сторінках збірника «Zbiór wiadomości do antropologii krajowej» (1883—1889). Особливою увагою з їхнього боку користувались терени історико-етнографічної Волині та Полісся.

Серед етнографічного доробку, який зробили польські дослідники у вивчення родильної обрядовості волинян, на увагу заслуговує праця «Причинки до етнографії русинів на Волині», опублікована Ізидором Коперніцьким в одинадцятому томі згаданого часопису. Розвідка містить етнографічний матеріал, зібраний Софією Рокоссовською в с. Юрковщина (знаходилось на теренах Новоград-Волинського повіту Волинської губ.). Родильним звичаям та обрядам присвячено окремий розділ, у якому докладно описано хрещення немовляти та хрестини, які доповнені збіркою хрестинного фольклору [33, s. 132—135]. Натомість про дopологовий етап родильної обрядовості будь-які згадки відсутні.

У тринадцятому томі цього ж видання С. Рокоссовська опублікувала розвідку про рослинний світ мешканців Новоград-Волинського (Зв'ягельського) повіту, в якій наявні відомості про використання рослин в обрядах календарного циклу та сімейного характеру. Матеріали про родильну обрядовість вичерпуються згадкою про використання житніх ріжків під час важких пологів, любистку, який додавали до дитячої купелі [35, s. 177, 181], а також про виготовлення на хрестини букетиків зі збіжжя та калини [35, s. 195].

Цінним з фактологічного погляду є опис родин та хрестин Хрисанта Ящуржинського, поміщений у журналі «Киевская старина». Основою цієї публікації послугували відомості з Волинської губернії,

які автор намагався доповнити та порівняти з подільським матеріалом. Стаття містить інформацію про всі етапи родильної обрядовості, зокрема і про повір'я допологового періоду [32, с. 75]. Особливу увагу Хр. Ящуржинський зосередив на постаті баби-повитухи, яка виконувала родопомічні функції. Предметом дослідження стали вимоги до повитухи, запрошення помічниці, її дії під час пологів [32, с. 76]. Не залишилися поза увагою дослідника і такі елементи обрядовості, як перша купіль, вибір кумів, хрещення немовляти та лікування дитячих захворювань [32, с. 76—78].

Чільне місце у вивченні культури і побутуї Волині посідають дослідження Едварда Руліковського, який проживав на Київщині, добре знав мову та місцеві народні звичаї. Так, праця «Етнографічні записки з України» містить цікаву, хоча і неповну, інформацію про хрестини в Бердичівському повіті. Автор зауважив, що після народження немовляти баба-повитуха йшла до батюшки «по ім'я», а батько вибирав кумів. Церковне хрещення відбувалося наступного дня після народження і закінчувалося святковою гостиною в домі батьків — хрестинами. На завершення застілля баба-повитуха з пляшкою горілки обходила гостей, яким за символічну платню дарувала букетики квітів [36, s. 120—121].

Етнографічні відомості про релігійні вірування, свята й обряди календарного та сімейного циклів, які походять з території історико-етнографічної Волині, містяться у працях представників духовенства Волинської єпархії. Особливо цінні їх дослідження з рогляду достовірності, позаяк автори були добре обізнані з народною культурою. Щоправда, інколи в таких працях відзначаємо описи певних звичаїв з виразно негативною оцінкою, що пов'язано з відсутністю в них християнського підґрунтя.

У 1867 р. у м. Кам'янці почав виходити журнал «Волынские епархиальные ведомости», в неофіційній частині якого редакція вміщувала значну кількість історичних, статистичних, археологічних та етнографічних матеріалів. До цієї роботи долучалися як знані дослідники, так і місцева інтелігенція, переважно вчителі та священики.

Серед етнографічного доробку, опублікованого на сторінках згаданого часопису, на увагу заслуговує праця священика зі с. Глибочка (нині належить до Баранівського р-ну Житомирської обл.) Андрія Левицкого «Церковно-приходскакя летопись села Глубочка, Житомирского уезда Волынской епархии» про особливості матеріальної та духовної культури. Окрему увагу автор приділив родинам і хрестинам. Зокрема, виявляємо в цій праці відомості про народження немовляти та пов'язані з ним обряди. Дослідник наголосив на обов'язковій присутності баби-бранки, зазначив основні вимоги до неї та її функції. Особливо цінними для нас є записи так званих архаїчних варварських заходів, до яких зверталася повитуха під час важких пологів [22, с. 1002]. Водночас доцільно зауважити, що А. Левицкий писав про повитуху з негативним відтінком, наголошуючи, що вона нічим особливим допомогти не могла, хоча її присутність під час народження дитини була обов'язковою.

У розвідці багато уваги приділено хрещенню немовляти. Зокрема, з публікації довідуємось, що дитя хрестили не раніше, ніж через 5—15 днів після народження, переважно в неділю [22, с. 1003]. Найдокладніше описані обряди і звичаї хрестин. А. Левицкий зазначив, що головним «церемонійместером» є бабка, яка, проводячи перепій, збирала гроші дитині на мило. Автор описав також своєрідний обряд пошанування бранки, коли її везли на особливому транспорті (наприклад, у ночвах) у корчму, де вона всіх пригощала [22, с. 1004]. Не менше уваги приділено і таким обрядам, як зливки та опоясання дитини перший раз поясом.

Водночас зауважимо, що А. Левицкий майже повністю обійшов увагою таку важливу частину родильної обрядовості, як повір'я та прикмети. І все ж відсутність цієї інформації не зменшує пізнавального та наукового значення праці. Особливо важливою є та обставина, що автор описав обрядовість конкретно визначеного населеного пункту, яка має чітко виражені волинські риси.

Важливу роль в етнографічному вивченні краю займає Губернський статистичний комітет, який висунув ідею всебічного вивчення Волині і складання історико-статистичних описів церков та приходів. Втілена ця ідея була викладачем Волинської духовної семінарії Миколою Теодоровичем у п'ятитомному дослідженні «Волынь в описаниях городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и др[угих] отношениях». Праця почала виходити в

світ у 1888 р., а її останній том був опублікований у 1898 р. Перший том монографічного дослідження складався виключно з історичних та статистичних матеріалів, на що свого часу звернули увагу і критики [16, с. 92]. Результатом зауважень читачів стало розширення автором завдання, для чого в 1892 р. було розроблено програму для опису приходів, яка значною мірою включала збір етнографічних матеріалів [16, с. 94]. Результатом проведення дослідження за новою програмою стало розширення обсягу дослідження Теодоровича.

Зокрема, вже у четвертому та п'ятому томах зазначеного дослідження серед іншого виявляємо етнографічні матеріали, які стосуються родильної обрядовості. М. Теодорович подав матеріал про першу купіль немовляти, вибір кумів та хрещення дитини [29, с. 821, 878; 30, с. 136, 388]. Водночас автор оминув своєю увагою народження немовляти та повір'я допологового етапу родильної обрядовості.

У 1893 р. музей ім. Дідушицьких у Львові оголосив конкурс на кращий опис одного з повітів Галичини. За його підсумками в 1899 р. вийшла друком монографція Броніслава Сокальського «Сокальський повіт», яка містить відомості з географії, етнографії, історії та економіки краю [2, с. 20]. У дослідженні наявні відомості про звичаї й обряди, серед них і про народження та хрещення дитини, які автор помістив у декількох параграфах. Багато уваги автор приділив обрядам післяпологового циклу, зокрема, хрещенню немовляти та хрестинам [34, s. 85—93], а також подав зразки хрестинних пісень [34, s. 91—93]. Натомість у його праці відсутня інформація про допологові уявлення та повір'я, а також про звичаї й обряди, які стосуються етапу народження дитини.

Значне місце серед етнографічних джерел посідає публікація Івана Беньковського «Поверья и обрядности родин и крестин» на сторінках «Киевской старины». Дослідник подав доволі докладну інформацію про першу купіль немовляти, догляд за дитиною до охрещення [1, с. 1—2], згадав декілька дологових повір'їв [1, с. 3]. Натомість автор оминув увагою хрестини і лише коротко згадав про хрещення. Треба зауважити і те, що етнографічні матеріали подані за територіальним принципом, у більшості випадків зазначено територію поширення того чи іншого звичаю або вірування.

Значна кількість різнорідних фактичних даних, які стосуються історико-етнографічної Волині, зокрема й з ділянки родильної обрядовості, міститься у матеріалах, надісланих до Російського географічного товариства протягом всього періоду його існування. Фольклорно-етнографічні матеріали а архіві Товариства тривалий період не систематизувалися і рідко використовувались науковцями. Для широкого кола вони стали доступними після упорядкування за територіальним принципом відомим російським етнологом Дмитром Зеленіним. Підсумком роботи дослідника з архівом Товариства стала публікація «Описания рукописей Ученого архива Русского Географического общества», у першому томі якого вміщені матеріали з Волинської губернії [8, с. 7]. Серед іншого, в матеріалах виявляємо інформацію про хрестини та зливки, значно менше згадуються тут пологи та вимоги до повитухи [15, с. 293, 311].

Публікація значного обсягу етнографічних матеріалів, зокрема і з родильної обрядовості, належить члену Товариства дослідників Волині Василю Кравченку. Особливої уваги заслуговують опубліковані народознавцем «Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших не далеких від цього села місцевостях Житомірського повіту на Волині», позаяк у них міститься значна кількість відомостей про допологові повір'я [18, с. 82—84], докладно описані пологи та післяпологові звичаї й обряди [18, с. 85—91], які побутували на території історико-етнографічної Волині.

Етнографічні матеріали про пікну діжу, випічку та мак у народних звичаях, зокрема і в родильних [20, с. 91—100] населення північно-західних теренів Волинського краю, представлені у публікації «З побуту й обрядів північно-західної України». Автор використав матеріали, частина яких походить з історико-етнографічної Волині (йдеться про села, які нині належать до Бердичівського, Житомирського, Черняхівського та Чуднівського р-нів Житомирської обл.).

Заслуговують на увагу також «Етнографічний нарис (про Волинь)» [17] і «Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини» [19], які вийшли друком після смерті народознавця і є особливо цінними з порівняльного погляду, позаяк містять матеріали, зафіксовані В. Кравченком та його кореспондентами на теренах сусіднього Полісся.

Середина XX ст. для української етнографічної науки стала періодом застою, що було пов'язано із встановленням радянської влади та жорсткого контролю над роботою інтелігенції. Однак, з активізацією народознавчих студій, зацікавлення українських етнографів проблеми сімейної, зокрема і родильної обрядовості, посилювалось.

Серед найзначніших праць XX ст. про родильну обрядовість доцільно назвати монографію Наталії Гаврилюк «Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев)», у якій автор звернула увагу на звичаї допологового періоду, народження дитини та роль баби-повитухи, післяпологові обряди, серед них на вибір імені дитини, обряди очищення, хрещення та пострижини [9]. Дослідниця, використовуючи картографічний метод, виділила локальні особливості родильної обрядовості різних регіонів України, причому значну увагу зосередила на обрядах власне родильного та післяпологового етапів. Особливу цінність для нас праця становить завдяки використанню матеріалів, що походять з історико-етнографічної Волині (Луцький і Володимир-Волинський р-ни Волинської обл., Новоград-Волинський р-н Житомирської обл., Рівненський і Дубнівський р-ни Рівненської обл., Шумський р-н Тернопільської обл., Ізяславський та Староконстянтинівський р-ни Хмельницької обл.). Доцільно зауважити, що у зазначеній роботі Н. Гаврилюк використала матеріали з усіх теренів України, винятком є лише декілька західних областей (Закарпатська, Івано-Франківська, Львівська, Тернопільська та Чернівецька), що спричинило відсутність етнографічних відомостей з деяких місцевостей історико-етнографічної Волині (північні райони Львівської обл., які належать до галицької частини Волині).

Відтак дослідниця опублікувала низку статей, у яких звернула увагу на особливості побутування архаїчних (переважно язичницьких) за походженням елементів у обрядах родильного циклу [11] та поширення так званих міфів про народження дітей [12]. У розвідці «Народження дитини» [10, с. 69—83] наявна інформація про звичаї допологового періоду, народження дитини та роль баби-повитухи, післяпологові обряди, зокрема, про особливості вибору імені дитини, обряди очищення, хрещення та пострижини в українців.

Наприкінці XX — на початку XXI ст. наукове зацікавлення родильною обрядовістю українців значно посилилося. Більшість етнографів звернули увагу на територію Полісся, не залишаючи осторонь і Волинь. У цьому контексті доцільно відзначити розвідку «Родини та хрестини на півдні Волині» Ірини Несен, опубліковану в збірнику «Українська родина: Родинний і громадський побут». Дослідниця приділила увагу народженню дитини та обрядам післяпологового періоду. Особливо добре описані хрещення немовляти та хрестини жителів Острозького району Рівненської області [15, с. 90—91]. Значно менше автор звернула увагу на повір'я, пов'язані з вагітністю, зокрема, з виношуванням дитини [15, с. 88].

Інформацію про баби-повитухи у селянському житті галицької частини Волині, а також про її статус, професійний рівень та родинні зв'язки з породіллею, виявляємо у статті Ігоря Гілевича «Баба-повитуха у селянському житті галицької Волині у XIX — першій половині XX ст. (За матеріалами зі с. Синькова та присілка Діброви Радехівського району)». Автор першим здійснив дослідження постаті родопомічниці в історичному аспекті, використавши архівні матеріали [13, с. 247—265].

Чільне місце серед праць про традиційну родильну обрядовість українців посідає монографія Олени Боряк «Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним» [3]. Дослідниця докладно зупинилася на інституті баби-повитухи, проаналізувала його історичний розвиток як у загальноукраїнському, так і в загальноєвропейському контекстах. Подавши всеохоплюючу характеристику повитухи, автор також описала функції, які вона виконувала, не зупиняючись лише на родопомічних діях. Ґрунтовність роботи засвідчує широке залучення як архівних матеріалів, так і даних літератури. Також зауважимо, що у монографії використані матеріали з теренів історико-етнографічної Волині (села Баранівського, Житомирського та Черняхівського р-нів Житомирської обл., Острозького р-ну Рівненської обл.)

Заслуговує на увагу стаття О. Боряк «Баба, що пупа в'язала» у Волині: сторінка з повсякденного життя української еміграції в Канаді» [4], у якій опубліковано уривки з інтерв'ю з емігрантами з Волині. Зауважимо, що праця охоплює весь спектр зви-

чаїв та обрядів, пов'язаних з народженням немовляти. І все ж основна увага зосереджена на особі баби-повитухи, її функціях на різних етапах родильної обрядовості. Особлива цінність цих матеріалів, як цілком слушно відзначила сама дослідниця, у збереженні українцями традиційних звичаїв у нових умовах [4, с. 112].

Вимоги до родопомічниці, її функції та статус у сім'ї і громаді стали предметом дослідження у низці статей О. Боряк [6; 7; 5]. Кожна з них цінна для нас тому, що містить багатий порівняльний етнографічний матеріал, передусім з теренів сусіднього Полісся.

Серед етнографічного доробку останніх років увагу привертає дослідження Світлани Маховської «Дитина: родини, хрестини, перші кроки (родинно-обрядовий та дитячий фольклор Хмельниччини)». Зважаючи на те, що автор керувалася не історико-етнографічним, а адміністративним поділом, монографія містить матеріали з Білогірського, Ізяславського, Славутського, Старокостянтинівського, Теофіпольського та Шепетівського районів Хмельницької області, що належать до історико-етнографічної Волині. Дослідниця звернула увагу на весь спектр звичаїв та обрядів, пов'язаних з вагітністю [123, с. 10—19], народженням немовляти (вимоги до родопомічниці, її дії під час пологів) [23, с. 20—27], першою купіллю [23, с. 27—32], хрещенням немовлятка [23, с. 37—59] та першим постригом [23, с. 60—63]. Опис звичаїв та обрядів доповнено текстами дитячого та родинного фольклору (хрестинні пісні, колискові, дитячі пісеньки та віршики) [23, с. 73—199] Важливо, що С. Маховська зробила спробу простежити особливості родильної обрядовості за історичним принципом. Зокрема, автор описує звичаї та обряди не лише в тому вигляді, як вони існували наприкінці XIX — на початку XX ст. і збереглися у пам'яті людей, а й особливості їхнього існування в наш час.

Отже, огляд публікацій другої половини XIX — початку XXI ст. дає можливість зробити такі висновки:

1. Дослідження родильної обрядовості історико-етнографічної Волині в середині XIX ст. розвивалося завдяки ентузіазму аматорів, зацікавлення яких у цій ділянці духовної культури зводилось переважно до принагідної фіксації звичаїв й обрядів, пов'язаних з хрещенням немовляти та хрестинами.

2. У другій половині XIX ст. спостерігалася активізація народознавчих досліджень у зв'язку з діяльністю наукових товариств, які займались вивченням народної культури. У науковий обіг були залучені результати дослідження звичаїв та обрядів, зокрема і родильних, які здійснили члени Російського географічного товариства.

3. Подальша активізація досліджень у галузі етнографії пов'язана з іменами польських дослідників С. Рокоссовської, Е. Руліковського, І. Коперніцького, Б. Сокальського, а також когорти українських народознавців — А. Левицького, М. Теодоровича, В. Кравченка та ін.

4. В останній чверті XX ст. дослідження родильної обрядовості сягнуло якісно нового рівня. Етнологи цього періоду не обмежуються лише фіксацією матеріалу, а й намагаються осмислити певні явища. Особливо важливою в цьому контексті є монографія Н. Гаврилюк, в якій міститься і конкретний етнографічний матеріал з теренів історико-етнографічної Волині.

5. Початок XXI ст. відзначається більшою деталізацією у вивченні родильної обрядовості. Дослідники звертають увагу передусім на постать баби-повитухи, її функції. Часто етнологи використовують історичний та порівняльний методи дослідження.

6. Отже, внаслідок діяльності українських та зарубіжних дослідників протягом зазначеного періоду було нагромаджено та введено в науковий обіг значну кількість матеріалів з родильної обрядовості волинян, які можуть стати основою для подальших наукових студій.

1. *Беньковскій И.* Поверя и обрядности родин и крестин / И. Беньковскій // Киевская старина. — 1904. — Т. LXXXVII. — Кн. 1 (Октябрь). — Отд. II. — С. 1—3.
2. *Болтарович З.Є.* Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст. / З.Є. Болтарович. — К. : Наукова думка, 1976. — 139 с.
3. *Боряк О.О.* Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним / О.О. Боряк. — К. : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 2009. — 400 с.
4. *Боряк О.О.* «Баба, що пупа в'язала» у Волині: сторінка з повсякденного життя української еміграції в Канаді / О.О. Боряк // Пам'ятки : археографічний щорічник. — 2007. — Т. 7. — С. 110—121.

5. *Боряк О.* Родильна та поховальна обрядовість мешканців Володимирецького району / Олена Боряк // Західне Полісся: історія та культура / ред.-упоряд. Алла Українець. — Рівне : О. Зень, 2012. — Вип. IV: Володимирецький р-н Рівненської обл. — С. 121—136.
6. *Боряк О.* Сільська баба-повитуха в статусі родопомічниці (Нові матеріали з історії народного акушерства в Україні) / Олена Боряк // Вісник Львівського університету: Серія історична. — Львів, 2000. — Вип. 35—36. — С. 441—455.
7. *Боряк О.* Стан народного акушерства в XIX ст. / Олена Боряк // Український історичний журнал. — 2001. — № 2. — С. 49—61.
8. *Вернюк Я.С.* Формування та становлення фольклористики Волині у XIX — поч. XX ст. : автореф. дис. канд. філол. наук: 10.01.07 / Я.С. Вернюк. — К., 2003. — 20 с.
9. *Гаврилюк Н.К.* Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Н.К. Гаврилюк. — К. : Наукова думка, 1981. — 279 с. : карты.
10. *Гаврилюк Н.* Народження дитини / Наталя Гаврилюк // Українська родина: Родинний і громадський побут / упорядник Л. Орел. — К. : Вид-во ім. Олени Теліги, 2000. — С. 69—83.
11. *Гаврилюк Н.К.* Сліди давньоруських традицій в родильній обрядовості українців кінця XIX — початку XX ст. / Н.К. Гаврилюк // Етнографія Києва і Київщини: Традиції і сучасність / відп. ред. Володимир Федорович Горленко. — К. : Наукова думка, 1986. — С. 211—231.
12. *Гаврилюк Н.* Формули-міфи про народження дітей / Н. Гаврилюк // Проблеми сучасної ареалогії. — К., 1994. — С. 332—334.
13. *Гілевич І.* Баба-повитуха у селянському житті галицької Волині у XIX — першій половині XX ст. (За матеріалами зі с. Синькова ти присілка Діброви Радехівського району) / Ігор Гілевич // Етнічна культура українців. — Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2006. — С. 247—265.
14. *Глушко М.* Історико-етнографічна Волинь: локалізація, межі (за матеріалами наукових досліджень другої половини XX — початку XXI ст.) / Михайло Глушко // III Міжнародний науковий конгрес українських істориків «Українська історична наука на шляху творчого поступу». Луцьк, 17—19 травня 2006 р. : Доповіді та повідомлення : в 3-х т. — Луцьк : Укр. іст. т-во Волин. держ. ун-т ім. Лесі Українки, 2007. — Т. I. — С. 111—119.
15. *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Русского Географического общества / Д.К. Зеленин. — Петроград, 1914. — Вып. 1. — 483 с.
16. *Каминский В.* Этнографическое изученіе Волыни и важнейшіе вопросы ея этнографіи въ настоящее время / Вячеслав Каминский // Записки общества исторіи, филологіи и права при Императорскомъ Варшавскомъ университете. — Варшава : Типография Варшавскаго Учебнаго Округа, 1912. — С. 79—135.
17. *Кравченко В.* Етнографічний нарис (про Волинь) / Василь Кравченко // Древляни: збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1996. — Вип. 1. — С. 257—278.
18. *Кравченко В.* Звичаї в селі Забридді та по деяких інших не далеких від цього села місцевостях Житомірського повіту на Волині. Етнографічні матеріали зібрані Кравченком Васильом / В. Кравченко. — Житомир : Робітник, 1920. — 160 с.
19. *Кравченко В.* Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / Василь Кравченко ; упоряд. О. Рубан. — К. : ІМФЕ, 2009. — Т. 2. — 640 с.
20. *Кравченко В.* З побуту й обрядів північно-західної України / Василь Кравченко // Збірник Волинського науково-дослідчого музею. — Житомир, 1928. — Т. 1. — С. 67—114.
21. *Колесса Ф.* Історія української етнографії / Ф. Колесса. — К. : ІМФЕ, 2005. — 368 с.
22. *Левицкий А.* Церковно-приходскакя летопись села Глубочка, Житомірскаго уезда Волынской епархіи / Андрей Левицкий // Волынские епархиальные ведомости. — 1898. — № 29. — С. 1002—1005.
23. *Маховська С.* Дитина: родини, хрестини, перші кроки (родинно-обрядовий та дитячий фольклор Хмельниччини) : монографія / Світлана Маховська. — Кам'янець-Подільський : Медобори-2006, 2013. — 216 с. : іл.
24. *Морачевич І.* Село Кобылья Волынской Губерніи Новоградволынскаго уезда / І. Морачевич // Этнографический сборник, издаваемый Императорскимъ Русскимъ географическимъ обществомъ. — СПб., 1853. — Вып. 1. — С. 294—312.
25. *Несен І.* Родини та хрестини на півдні Волині / Ірина Несен // Українська родина: Родинний і громадський побут / упорядник Л. Орел. — К. : Видавництво імені Олени Теліги, 2000. — С. 88—92.
26. *Пыпин А.Н.* История русской этнографии / А.Н. Пыпин. — СПб., 1891. — Т. III: Этнография малорусская. — 425 с.
27. *Сумцов Н.* Современная малорусская этнография (Малоруссы в современной польской этнографии) / Николай Сумцов // Киевская старина. —1896. — LIV. — Кн. 1—2 (Июль и августъ). — Отд. I. — С. 133—150.
28. *Сумцов Н.* Современная малорусская этнография (Малоруссы в современной польской этнографии) / Николай Сумцов // Киевская старина. — 1896. — LIV. — Кн. 3 (Сентябрь). — Отд. I. — С. 262—274.
29. *Теодорович Н.И.* Волынь в описаниях городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и др. отношениях / Н.И. Теодорович // Историко-статистическое описа-

ние церквей и приходов Волынской епархии. — Почаев : Типография Почаево-Успенской Лавры, 1899. — Т. IV: Уезд Староконстантиновский. — 928 с.
30. *Теодорович Н.И.* Волынь в описаниях городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и др. отношениях / И. Теодорович // Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. — Почаев : Типография Почаево-Успенской Лавры, 1903. — Т. V: Ковельскій уезд. — 559 с.
31. *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским / П.П. Чубинскій. — Санкт-Петербург : Типография В. Киршбаума, 1877. — Т. IV: Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. — 713 с.
32. *Ящуржинский Хр.* Поверья и обрядности родин и крестин / Хр. Ящуржинскій // Киевская старина. — 1893. — Т. XLII. — Кн. 1 (Июль). — Отд. I. — С. 74—83.
33. *Kopernicki I.* Przuczunek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyżnie w pow. Zwiahelskim / Izydor Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej wydawany Staraniem Komisyi antropologicznej akademii umiejetności w Krakowie. — Kraków : Drukarnia uniwersytetu Jagiellońskiego, 1887. — S. 128—130.
34. *Sokalski B.* Powiat Sokalski pod względem geograficnym, etnograficnym, historycnym i ekonomicnym / Bronisław Sokalski. — Lwów : Drukarnia Ludowa, 1899. — 496 s.
35. *Rokossowska Z.* O świecie roślinnym, wyobrażenia, wierzenia i podania ludu ruskiego na Wołyniu, we wsi Jurkowszczyznie pow. Zwiahelskim / Zofija Rokossowska // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej wydawany Staraniem Komisyi antropologicznej akademii umiejetności w Krakowie. — Kraków : Drukarnia uniwersytetu Jagiellońskiego,1889. — T. XIII. — S. 163—199.
36. *Rulikowski E.* Zapiski etnograficzne z Ukrainy / Edward Rulikowski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej wydawany Staraniem Komisyi antropologicznej akademii umiejetności w Krakowie. — Kraków : Drukarnia uniwersytetu Jagiellońskiego, 1897. — S. 62—166.

Ivanna Luta

MATERNITY RITUALISM
BY VOLHYNIANS IN PUBLICATIONS
of the second half XIX to the early XXI cc.

In the article have been considered some basic landmarks for fixing and publication of ethnographic materials on the maternity rites of Volhynia with analytical study in ritual elements, their kinds and territories of origin. The article has also raised a problem of gaps in studies of maternity rites of Ukrainian historio-ethnographic Volhynia.

Keywords: ethnology, historio-ethnographic Volhynia, maternity ritual, historiography.

Иванна Люта

РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДОВОСТЬ
УКРАИНЦЕВ ВОЛЫНИ В ПУБЛИКАЦИЯХ
второй половины XIX — начала XXI в.

Автор рассматривает основные вехи фиксации и публикации этнографических материалов о родильной обрядовости украинцев Волыни, анализирует характер, виды, территорию происхождения обрядов. В статье также идет речь о пробелах в исследовании родильной обрядности историко-этнографической Волыни.

Ключевые слова: этнология, историко-этнографическая Волынь, родильная обрядность, историография.



Василь КОЦАН

ТРАДИЦІЙНИЙ НАРОДНИЙ ОДЯГ ВЕЛИКОБИЧКІВСЬКИХ ГУЦУЛІВ XIX — першої половини XX ст.

На основі польового матеріалу, наявної літератури, фондових зібрань етнографічних, історико-культурних та краєзнавчих музеїв області автор комплексно аналізує народний одяг великобичківських гуцулів. Докладно описує жіночі та чоловічі комплекси вбрання досліджуваного регіону. При їх характеристиці основна увага звертається на деталі крою окремих компонентів вбрання, подається рисунок крою жіночої сорочки.

Ключові слова: одяг, великобичківські гуцули, сорочка, крій, вишивка, шапка, постоли, чоботи, сумка.

Метою нашого дослідження є спроба на основі наявної літератури, джерельної бази, колекцій одягу етнографічних та історико-краєзнавчих музеїв області провести комплексний аналіз традиційного народного вбрання великобичківських гуцулів.

За рівнем внутрішньої інтеграції та самоідентифікації гуцули належать до таких спільнот, які в сучасній етнології прийнято називати субетносами. Субетноси — це внутрішні територіальні частини етносів, які вирізняються певною культурно-побутовою специфікою, самоназвою, протиставленням себе оточуючим на основі взаємної компліментарності, локальною і загальноетнічною самосвідомістю [56, с. 63; 57, с. 43].

Гуцульський народний одяг відзначається своєю особливістю. Він, передусім, відносно короткий, легкий та теплий. Цього вимагала гориста місцевість, де часто потрібно ходити по камінню, перелізати через огорожі («плоти») та повалені дерева, залазити на чи злізати з коня. Тут часто нерівномірне підсоння, у якім бувають дуже спекотні дні та холодні ночі. Але при цьому гуцульське вбрання дуже барвисте. Традиції, пов'язані із одягом, свято оберігались народом протягом багатьох віків.

Усе життя гуцула проходило у постійному спілкуванні з природою. У цій чистій і незвичайній красі віками формувався духовний світ: естетичні ідеали, пісні та легенди, міфи і перекази, танці та народна ноша. На особливості одягу впливали заняття гуцулів: випас овець і худоби на полонинах, лісорозробки і сплав лісу, промисли та ремесла. При виготовленні окремих елементів вбрання гуцули використовували домоткані полотна і сукно, шкіру домашніх тварин. Гуцульське вбрання підкреслювало мужність чоловіків та красу жінок.

На основі етнографічних та мовно-діалектних даних за сучасним адміністративним поділом Гуцульщина охоплює південні частини Надвірнянського, Косівського та весь Верховинський район Івано-Франківської, південну частину Вижницького, Путильський район Чернівецької та Рахівський район Закарпатської областей.

Площа закарпатської частини Гуцульщини у складі України становить 1,9 тис. км^2 і повністю охоплює територію Рахівського району. До закарпатської частини Гуцульщини слід віднести також понад 16 українських та ряд етнічнозмішаних сіл долини річок Рускови, Вишови і лівобережжя Тиси. Най-

більшими з сіл румунської частини Гуцульщини є Поляни (Русь Поляни), Кривий, Красна, Вишевська Долина, Бистрий Луг, Великий Бичків, Кусково та ін. [55, с. 29].

Господарсько-культурна єдність гуцулів Рахівщини добре засвідчена єдністю їх побуту, матеріальної та духовної культури. Це проявлялось у інтер'єрі житла та барвистості одягу. На основі незначних відмінностей традиційної культури можна виділити такі етнографічні райони закарпатських гуцулів: ясінянські, богданські, рахівські та великобичківські.

До етнографічного району великобичківських гуцулів відносимо села Великий Бичків, Луг, Верхнє Водяне, Стримба, Водиця, Кобилецька Поляна Рахівського району та деякі села румунської частини Гуцульщини. Вони сформувались із мішаного долинянсько-гуцульського населення при вирішальному впливі рахівських гуцулів. Ясінянці, богданці, рахівці не вважали їх за справжніх гуцулів, зневажливо називали «гайналями», часто дражнили словами: «вун», «кунь», «вул», «вуз». У суперечках вони великобичківцям твердили: «Ви не справжні гуцули, ви погуцулились». Не дивлячись на це, в їх матеріальній культурі, зокрема в одязі, переважав гуцульський комплекс [30, с. 11; 55, с. 31].

Аналіз традиційного вбрання великобичківських гуцулів дає можливість виявити в ньому не тільки угорські, румунські, словацькі впливи, а й простежити збереження слов'янських традицій, що були основними.

Більшість одягу великобичківські гуцули виготовляли вручну. Було багато майстрів по виготовленню того чи іншого виду вбрання. Вони передавали свій досвід з покоління у покоління. Кушніри шили та оздоблювали кожухи, швачки виготовляли штани («гаті») із домотканого полотна, вишивальниці оздоблювали сорочки [8, с. 4].

Звичайно, пошиттям одягу займались в основному жінки. Вони шили вбрання для всієї родини. Це була досить важка робота. «Її може робити лише така витривала у праці жінка, якою є гуцулка» [13, с. 216]. Гуцули намагались залучати до роботи дітей. Дівчаток змалечку вчили прясти, вишивати. Залучення дитини до виконання певних робіт у гуцулів вважалось важливим фактором формування особистості. Дитина, яка постійно допомагала батькам у домашньому господарстві, поступово набувала вміння працювати. У народі говорили: «Без праці людина стає пустим місцем»[1] [38, с. 17; 11, с. 17; 26, с. 48; 54, с. 210].

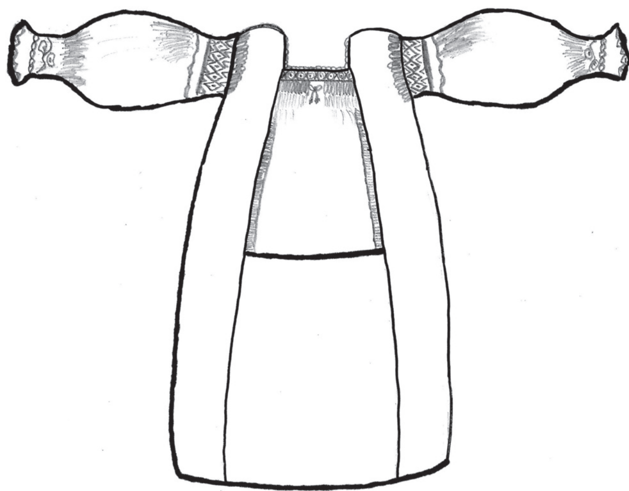


Великобичківська родина. Початок XX ст. Фото з архіву автора

Комплект традиційного жіночого вбрання цієї локальної групи гуцулів Закарпаття складався з сорочки, спідниці («плата»), святкової нижньої спідниці («фартуха»), фартуха («приплата»), жилета («лайблика»), хутряної безрукавки («кожушка»), головних уборів, прикрас, взуття.

До другої половини XIX ст. у селах великобичківського осередку побутувала довга сорочка («ушиванка»). Шили її з домотканого конопляного або «трясиного» полотна, для ткання якого бралась одна конопляна нитка, а одна бавовняна. Пошиття «ушиванки» вимагало затрат сил і часу. Адже потрібно було посіяти коноплі, зібрати їх, вимочити, підготувати до пряжі («стіпати», «здиргати»), спрясти повісмо, змотати його, прозолити, поснувати, виткати полотно, відбілити його на сонці і лише тоді братися до пошиття сорочки [39, с. 47]. Про цей процес співається у народній гуцульській пісні:

[1] Польові матеріали. Архів автора.



Крій жіночої «волоської» сорочки із с. Великий Бичків Рахівського району. Рисунок автора

Ой, ростіть, ви конопельки,
Високі, тоненькі.
Щоб із вас можна
Напрясти ниточки тоненькі.
Напряла з них Оленочка
Ниточки тоненькі.
Нічками не спала,
Ой, тоненько пряла
Та вішила сороченьку,
Ще й повішивала [25, с. 6].

Кроїли «ушиванки» з двох пілок. Вони мали суцільні рукави, що вшивались паралельно до стану сорочки, по основі. Верхня частина рукавів збиралась разом із станком, утворюючи викот для горловини. Біля манжет («зап'ястя», «дудики») рукав теж призбирувався. Такі сорочки оздоблювали як поліхромною (червоними, чорними, зеленими, жовтими нитками), так і однотонною (білими по білому) вишивкою. До 40-х рр. XX ст. основними матеріалами для вишивання були конопляні та вовняні нитки, що фарбувались природними барвниками. Вишивка виконувалась «хрестиком» та «низинкою». Подібні сорочки, крім Закарпаття, побутували на Буковині та Наддніпрянщині [31, с. 121; 41, с. 19].

Давні великобичківські сорочки («ушиванки») не збереглись. У другій половині XIX ст. вони були витіснені так званими «волоськими» сорочками. Серед «волоських» жіночих сорочок виділяємо короткі та довгі. Влітку як дівчата, так і жінки носили короткі сорочки без підточки, а взимку, восени та навесні — довгі сорочки з підточкою. Полотно на святкові сорочки ткали із бавовняних ниток, а щоденні сорочки («репехи») шили із конопляного полотна.

Для пошиття «волоської» сорочки брали 2—2,5 м полотна (залежно від росту і фігури жінки), шириною приблизно 65 см. Зустрічались сорочки із суцільними передньою і задньою пілками, але найбільш розповсюдженими були ті, у яких передня і задня пілки складались із двох частин: верхньої («стану») із «трясеної» або бавовняної тканини та нижньої («пудшивка») із конопляного полотна. Сорочки великобичківських гуцулів мали бічні пілки-вставки («клини»). Їх кроїли з однієї довгої пілки шириною 40—45 см, яку ділили навпіл по ширині, утворюючи дві півполи. Кожну півполу («півпулку») з однієї сторони пришивали до передньої та задньої пілок прямим швом, а з іншої — зшивали до місця вставлення рукавів. Тому сорочки як спереду, так і ззаду мали по два поздовжні шви. Довжина сорочки сягала десь 10—15 см нижче колін [21, с. 241—242; 41, с. 20].

Характерною особливістю жіночих «волоських» сорочок був прямокутний виріз горловини (12 х 15 см, 14 х 16 см, 15 х 17 см). Його отримували, пришиваючи з виворітної сторони до передньої, задньої пілок й бічних пілок-вставок («клинців») складені вдвоє шматки тканини шириною 4—6 см. Дані шматки полотна виконували роль вузенького коміра («обшивки»), що разом з пілками стану сорочки утворювали прямокутний виріз горловини. Перед тим, як пришити передню полу до коміра, її верхню частину загинали на 4 см і стягували («морщили») на три нитки до вишивки та три нитки після вишивки. Внаслідок цього утворювались кучері. Стягування («морщення») на передній полі не було суцільним. Незаповнену морщенням частину оздоблювали вишивкою, виконаною технікою «гладь». Зазвичай, вишивали чотири пари трикутників або стилізовані квітки чи вазони. Поміж трикутниками або всередині квітів чи вазонів робили петлю («шнурицю»), у яку просовували плетений шнурок («ощунки»). Ощунки не мали практичного значення, вони виконували декоративну функцію. У селах Верхнє Водяне, Водиця, Стримба ощунки плели в 10 ниток, з яких робили п'ять петель і «перебирали» їх між собою на пальцях, утворюючи шнурок (40 см). Потім шнурок роздвоювали і продовжували плести «свердликом» (дві нит-

ки навколо трьох). Закінчувались ощунки китицями («ґитицями»). Задня пола пришивалась так само, як і передня, але морщення на ній було суцільним [1; 41, с. 20; 53, с. 95].

Жінки, пришиваючи до стану сорочки рукави, загинали полотно у верхній їх частині на 3—4 см. Потім 1/3 рукава морщили. Для цього брали 3—4 нитки полотна на голку, а 3—4 нитки пропускались. Після цього нитку протягували. Так робили три ряди, утворюючи своєрідні рюшеві шви («кучері»). Кучері підрубляли, а зарублений кінець обмітували гачком, отримуючи при цьому приблизно 3 см мережива («чіпок»).

Рукав кроїли з двох пілок. Краї полотна («пруги») з'єднували ціркою, а покроєний під рукою бік зшивали простим рубцем. Закінчувався рукав збиранням («морщенням», «стягуванням»). На зап'ясті морщення було ширшим, ніж над плечима. Для цього кінець рукава обгачковували, зарубляли. Потім відступивши від рубця приблизно на 3 см, витягали з нього 2—3 нитки й стягували їх. Далі пропускали 12—15 ниток і повторювали ту ж операцію. Внаслідок цього «стягування» становило приблизно 3 см до вишивки на зап'ясті та 3 см після неї. Ширина вишивки становила 1—2 см. Орнамент переважно геометричний, виконаний різнокольоровими нитками («заполоччю»), але з переважанням чорного кольору. Техніка вишивання низина («перетіганя»).

У селах великобичківського осередку рідко зустрічались сорочки із фодрами (довжиною 8—12 см), що було однією із типових ознак румунських сорочок [29, с. 190; 45, с. 66, 50, с. 80].

Прямокутний виріз горловини, верхня плечова частина рукавів («уставки»), манжети («дудики») великобичківських сорочок оздоблювалися поліхромною вишивкою геометричного або рослинного характеру. Найпоширенішими техніками одягової вишивки, які використовували великобичківські майстрині-вишивальниці були «низина» та «хрестик». «Низинка» («низь») — це одна з найбільш старовинних та самобутніх технік гуцульського народного вишивання. Своєрідність даної техніки полягала у вишиванні з виворітної частини полотна. Вишивальна нитка послідовно протягувалася від одного кінця до іншого, застеляючи певну кількість ниток основи тканини то з виворітної, то з лицевої сторони. У результаті на виворітній стороні тканини утворювався зворотний узор, тобто негативний тому, що був на лицевій стороні [27, с. 72; 62, с. 7].

Техніка «хрестик» зазнала масового поширення дещо пізніше, ніж «низина». Дослідник підкарпатських вишивок Ф. Шпала вказував на те, що народні майстрині вишивають хрестиком так густо, що вишивка нагадує гобелен. Ця техніка вишивки виконується двома перехресними діагональними стібками, при цьому чітко рахувалися нитки основи тканини. Всі верхні стібки лежать в одному напрямі, а нижні — в іншому [3; 4; 27, с. 76; 52, с. 5; 62, с. 6].

Що стосується кольорової гами великобичківських вишивок, то тут домінуючими кольорами були чорний, бордовий та червоний із вкрапленнями жовтого, зеленого, синього. Застосовуючи у своїх вишивках темні кольори, гуцули неначе відображають красу карпатської ночі. Цікавим є те, що мало на яких візерунках зустрічається синій колір.

Найдавніші сорочки вишивали домашніми пряденими нитками. Пізніше білі нитки почали фарбувати в чорний колір: розмішували у воді чад (сажу), клали нитки, прокип'ячували, а потім сушили. Коли ж у продажі з'явилися сині і червоні бавовняні («памутові») нитки, які жінки називали гарастом, у вишивках почали переважати візерунки синьо-червоної та червоно-чорної кольорової гами. Однак під впливом моди та часу змінюється давня верховинська манера вишивати червоними та синіми, червоними та чорними, або цілком чорними нитками. На зміну традиційних кольорів у вишивках 20—30-х рр. XX ст. значно впливало сусідство з іншими народами та розвиток промислового виробництва анілінових барвників. Більш давньою та стійкою до змін є композиція вишивок та орнаментальні мотиви [9, с. 152; 40, с. 46—48].

Уставки жіночих сорочок XIX — початку XX ст. оздоблювались вишивкою в основному геометричного характеру. З усіх геометричних форм найбільшого поширення у гуцульській вишивці зазнав ромб. Якщо уважно придивитися до вишитих взірців, то можна побачити, що ромб виступає основним орнаментальним мотивом народної вишивки. Творча думка та багата уява народних майстринь наділила його особливою силою художньої виразності. Серед найпоширеніших варіантів зображення ромбів



Уставки жіночих сорочок із с. Кобилецька Поляна Рахівського району. Домінуючі мотиви — баранячі ріжки («вівчарки») та ромб зі сторонами, що виступають («восьмиріг»). Фото з архіву автора

у великобичківській вишивці виділяємо такі: ромб, на зовнішніх сторонах якого вишивали короткі перпендикулярні до боків рисочки («вусики», «ріжки»); ромб із короткими рисочками, загнутими в протилежні боки, на зовнішніх сторонах; ромби з усіченими сторонами; ромби з перехресними сторонами; ромб зі сторонами, що виступають («восьмиріг»). Колоритним та архаїчним було поєднання ромба з іншими геометричними мотивами: восьмипелюстковою розетою, прямим та скісним хрестами [5; 6; 7; 52, с. 6].

Поряд із геометричними візерунками у великобичківській вишивці на початку XX ст. поширюються рослинні мотиви, виконані технікою «гладь». Найпоширенішим орнаментальним мотивом виступали різного роду розпущені квітки («ружі»). Такий тип одягової вишивки був поширений і у низинних районах Закарпаття. Тому можна не погодитись із думкою Ф. Шпали, який вважав, що у вишивці Закарпаття панівним є геометричний орнамент, а появу рослинного він розцінював як занепад народного смаку [42, с. 6; 62, с. 3—5].

Одним із різновидів жіночого поясного вбрання були спідниці. На відміну від інших гуцульських сіл Закарпаття, де у XIX — на початку XX ст. основним поясним жіночим одягом були запаски, у сс. Великий Бичків, Луг, Верхнє Водяне, Стримба, Водиця, Кобилецька Поляна завжди носили спідниці («плати»). Згідно зі спогадами старожилів давні спідниці шили з домотканого лляного чи конопляного полотна. Шматок полотна шириною 70—75 см загинали навпіл, тому спідниця мала один бічний шов. На талії така спідниця трималась за допомогою пояса шириною 2—4 см, що пришивався до верхньої частини спідниці. Пояс був довгим і обв'язувався навколо талії декілька разів, зав'язуючись спереду. Подібний тип жіночого поясного вбрання зустрічався на західноукраїнських землях («димка») й на Поліссі («андарак»)[2] [15, с. 520; 23, с. 195].

Із розвитком промисловості та появою відносно дешевих фабричних тканин, починаючи з 90-х рр. XIX ст., жінки шили собі спідниці із ситцю, шовку («флоку»), велюру («баршуну»), сіркасу. У цей час змінюється і спосіб пошиття спідниць. Починають шити спідниці на складки («плати на рокоти») та зібрані спідниці («морщині плати в обшивку»).

Спідниці «на рокоти» шили із вовняної тканини у чотири поли по 70—80 см ширини кожна. У поясі спідницю збирали у складки («рокоти», «фалби») шириною 4—6 см. «Плат на рокоти» зав'язувався на дві стрічки збоку або спереду.

Іншим видом жіночого поясного вбрання була спідниця («плат морщений»). Її кроїли з простої шовкової тканини у три поли, ширина кожної з яких складала 1 м. У талії плат морщили («стягували») на 3—5 ниток, а на поясі підшивали. Застібалась спідниця збоку на один ґудзик («ґомбу»). Петля для нього була накидною. «Морщена» спідниця могла мати і пришивний пояс (шириною 3 см), який зав'язувався збоку у простий вузол («ключку»). Внизу спідницю зарубляли на 6 см. Довжина спідниці мала сягати 10—15 см нижче коліна [32, с. 214; 41, с. 33].

Колір жіночого поясного вбрання залежав від віку жінки та нагоди, з якої він одягався. Молоді

[2] Польові матеріали. Архів автора.

жінки та дівчата віддавали перевагу спідницям червоного, зеленого, голубого кольорів з квітками («терпигусками»). Жінки старшого віку носили спідниці темно-зеленого, чорного, коричневого кольорів з дрібними квітками або без них. Буденні спідниці незаможних селянок були із недорогих та неяскравих тканини.

У святкові дні молоді жінки та дівчата під широку спідницю («плат») одягали нижню вихідну спідницю («фартух», «торова», «торовка»). Шили її так само, як і морщений плат, але із білого фабричного полотна (шовку, ситцю). Низ спідниці підшивали білим мереживом («чіпками») шириною 4—5 см, яке мало трохи виглядати з-під верхньої святкової спідниці («плата»)[3] [21, с. 241—242].

У будні спідниці пов'язували фартухами («приплатами»). Їх одягали лише для того, щоб не замастити спідниці. «Приплати» шили із покупної бавовняної, шовкової, атласної або ситцевої матерії шириною 75—80 см. У талії полотно густо збирали, підшивали і пришивали поясок шириною 3 см, який зав'язувався ззаду. Внизу фартухи могли оздоблювати двома різнокольоровими стрічками, поміж якими робили 2—3 поперечні складки («гайташики»). Зустрічались приплати, контури яких оздоблювали атласними збірочками («фодрочками»).

Взимку святкові спідниці підперезували вовняним поясом, сплетеним вручну із восьми товстих різнокольорових ниток.

Отже, жіноче поясне вбрання, на відміну від головного елемента жіночого одягу — сорочки, наприкінці XIX — початку XX ст. зазнає деяких змін. Його починають шити із фабричних тканих, кроїти у 3—4 поли, у поясі рясно збирати у дрібні складки або у більш великі «фалби». У святкові дні спідниці пов'язували плетеним поясом, а у будні припинали фартухом («приплатом»).

Поверх сорочок як у будні, так і на свята, жінки одягали кофти («блузики»). Шились вони із фабричної тканини на машинці. Довжина блузиків сягала до талії або нижче неї на 15—20 см. У Великому Бичкові, Верхньому Водяному та Стримбі побутували блузики різник кольорів, але найпоширенішими були різнокольорові («рябенькі блузики»). Кроїлись вони із трьох піл: суцільної задньої та двох передніх. Цей вид одягу міг мати як прямокутний виріз горловини, так і овальний. Довгі рукави пришивались по основі, закінчувались вільно або на манжети (шириною 2—3 см). Блузики, рукави яких завершувались манжетами, застібувались за допомогою ґудзика та прорізної петлі. На кінцях рукавів буденних блузиків могли робити прошив, у який всиляли гумку («резинку»). Такі рукави легко підкочувались («підсапувались») при роботі. Святкові блузики оздоблювали двома кишенями («жебами») [32, с. 213; 41, с. 24].

Подібні кофти поверх сорочок носили й у Східній Словаччині. Там їх називали блузами («bluza»). Але словацькі блузи, на відміну від великобичківських, могли мати короткі рукави з дрібними складками та мереживом, яке пришивали до них [19, с. 112].

Кофти («блузики») носили тільки молоді жінки. Дівчата їх не одягали. У святкові дні як дівчата, так і старші жінки носили короткі до пояса жилети («лайблики»). Шили їх із фабричного оксамитового полотна («баршуну»). Найпоширенішими були жилети чорного та зеленого кольорів. Кроїлись вони так само, як і блузики, застібались на шість ґудзиків або гачків («гапликів»), біля шиї збирались на один гаплик або не застібались взагалі. Оздоблювались жилети «кривулькою» із червоної, білої або блакитної стрічки, якою обшивали контури вирізу для горловини, рукавних пройм та обкату лайблика. У менш заможних селян та у жінок старшого віку лайблики не оздоблювались[4] [41, с. 25—26].

Найяскравішим видом верхнього плечового вбрання великобичківських гуцулок були кожушки. Вони були високомистецькими взірцями виробів зі шкіри. Подібного роду одяг носило все українське населення Карпатського регіону. Кожухи побутували і серед гірського населення Семиграддя, Румунії, Сербії [15, с. 51; 23, с. 119; 44, с. 519].

У другій половині XIX — на початку XX ст. у селах великобичківського осередку кожушки шили із двох овечих шкір. Овець різали тоді, коли на них була не дуже довга вовна. У Великому Бичкові був кушнір, до якого люди несли шкіри для пошиття кожухів. Перед тим шкіру солили, посипали кукурудзяною мукою, щоб не була липкою, не блистіла, просушували. При пошитті безрукавки спочатку

[3] Польові матеріали. Архів автора.

[4] Польові матеріали. Архів автора.

викроювали спинку, а потім передні поли. Після цього усі поли зшивали бавовняними нитками. Далі починали оздоблювати кожушок темно-вишневим або коричневим сап'яном («сафіяном»). Ширина сап'янових смужок дорівнювала 8 см, а довжина мала бути такою, щоб вистачило обшити контури передніх пілок кожушка. На сап'янові смужки пришивали металеві кільця («пістони») та п'ять пар китичок («ґитиць») із шовкових ниток. Далі поверх пришитої раніше смужки пришивали іншу із зубчиками на краях («зубковату») (шириною — 2—2,5 см). Зубковатою смужкою обшивали також виріз горловини, рукавні пройми та кишені. По дві пари смужок такої ж ширини пришивали на спині та вздовж бічних швів. Між кожною парою тонких смужок було по одній широкій (5 см). Щоб не було видно грубої нитки, якою зшивали смужки, між ними просиляли тоненьку сап'янову стрічку («силку») (шириною 0,5 см). Остання шкіряна смужка обкату, рукавних пройм та кишень кожушка зарублялась шкіряним ремінцем, щоб із лицевої сторони не було видно шва. Спинку оздоблювали вирізаними із сап'яну або сукна листочками та квітами («туліпанами»)[5] [38, с. 19—20].

Останнім штрихом в оздобленні великобичківського кожушка була вишивка, виконана технікою «гладь» гарасовими та вовняними нитками. Вишивка розміщувалась симетрично, по обидві сторони кожуха. У кольоровій гамі переважали темно-вишневі, червоні, зелені, жовті, голубі, рожеві тони. Характер орнаменту рослинний. Крім вишивки, великобичківські кожушки оздоблювались китицями («ґитицями») з фабричних ниток. Спереду їх було десять пар, а на спині тільки три. Застібались кожушки на два круглі залізні ґудзики. Подібні кожушки носили не тільки жінки, а й чоловіки. Вони були зручними в умовах вітряної погоди Карпат [21, с. 242; 27, с. 103; 41, с. 20; 42, с. 7—8].

Ще одним видом жіночого верхнього плечового вбрання були куртки («кобати», «кабати»), довжина яких сягала нижче талії. Виготовляли їх з овечої вовни білого, сірого, чорного кольорів. Одну частину вовни фарбували («дубили») рослинними барвниками (корою чорної вільхи, лушпинням волоського горіха). Сукно ткали у клітку. Сіру вовну піткали зеленою, білою, синьою вовняною ниткою. Викроєний із шести пілок кобат, застібувався на ґудзики, мав відкидний комір, пояс, клапани на кишенях. Манжети були обшиті чорним полотном («баршуном») [21, с. 243].

Особливу увагу при дослідженні великобичківської ноші привертають жіночі зачіски та головні убори. Дівчата заплітали волосся у дві коси, роблячи для цього проділ на правий бік голови. Для краси коси внизу підв'язували різнокольоровими стрічками («машликами»). Спереду кругом голови прикріплювали розмаринову гілочку, прикрашену квітами пеларгонії («мушкатлика»). Старші жінки волосся на голові укладали у вінок («у колач») і в основному ходили у хустках [41, с. 36—37; 42, с. 5—6; 63, с. 50].

На свята та весілля одягали вінки. Тоді волосся складали вінком або заплітали у дві коси. Вінки плели з барвінку або самшиту («зеленої косиці»). Зелений вінок виготовляли із круглого твердого каркасу, на який поміж зеленим листям нашивали яскраві штучні квіти з паперу, що купувались на базарі у Сігеті (Румунія), живі квіти («розмарін»), гарасові нитки та шматки тканини («кріпшанки»). Подібні вінки були поширені по всій Рахівщині [10, с. 42; 21, с. 242; 24, с. 392; 28, с. 87].

У сс. Верхнє Водяне, Водиця Рахівського району каркасом для вінка міг бути картон або старий солом'яний бриль («солом'янка»). Про такий вінок люди говорили «вінок на полупці». Його ширина дорівнювала 5—6 см[6].

Вирізнялось шлюбне вбрання тих дівчат, які мали позашлюбних дітей. Вони одягали на голову примітку — шматок полотна, який складався трикутником і пов'язувався на голові кінцями ззаду. Біла примітка оздоблювалась різнокольоровими стрічками, які, пришиваючи, укладали кривулькою. Поверх примітки одягався зелений вінок[7].

Як відомо, коли українська дівчина виходила заміж, мінялася й її ноша. Зелений вінок замінювала хустка, якою молоду пов'язував наречений на весіллі. Недарма у досліджуваних селах співали весільну пісню:

Та, віночку зелененький,
Люблю тя носити.
Та за хлопа, як явора,

[5] Польові матеріали. Архів автора.

[6] Польові матеріали. Архів автора.

[7] Польові матеріали. Архів автора.

Мушу тя лишити.
Ой, вінку зелененький,
Та все вінку, вінку,
Та мушу тя заміняти,
За тонку ширінку (хустку. — В. К.).

Старовинний слов'янський звичай вимагав, щоб волосся заміжньої жінки було закрите головним убором. «Світити волоссям» або «ходити простоволосою» для заміжньої жінки вважалось непристойним. Цей звичай зберігся по всій Україні, зокрема й у гуцулів [23, с. 197; 34, с. 658; 35, с. 49].

Були різні способи пов'язування хусток. Старші жінки складали їх навпіл по діагоналі і зав'язували під підборіддям в один вузол, або перехрещуючи хустку під підборіддям, зав'язували ззаду поверх тієї частини, яка спадала на потилицю у вигляді трикутника. Про жінку, у якої голова була повита у такий спосіб, казали, що вона «повита по бабськи». Молоді жінки пов'язували хустку («ширинку») довкола верхньої частини голови кінцями ззаду («завито по молодицьки»)[8].

Хустки були фабричними, різних кольорів. Дівчата віддавали перевагу барвистим, а старші жінки зодягали темно-зелені, коричневі та чорні хустки.

Із прикрас у другій половині XIX — на початку XX ст. серед великобичківських гуцулок найпоширенішою була «тканка». Це нанизана («сплетена») із бісеру смужка шириною 1—1,5 см, яка зав'язувалась навколо шиї або застібалась на ґудзик. Найпоширенішим мотивом цієї прикраси на Закарпатті був ромб, в середині якого найчастіше робили цяточки [12, с. 83].

Досить поширеним було також монисто («коралі») з великих круглих намистин. Часто подібні намистини знаходять археологи. Їх вік є дуже давнім, адже життя на території Гуцульщини вирувало ще в добу неоліту, тобто у VI—IV тисячоліттях до н. е. Коралі нанизували у п'ять рядків. Дівчата та молоді жінки носили червоні, а старші жінки — чорні коралі [18, с. 24; 33, с. 40; 41, с. 41].

Із золотих прикрас поширеними були завушниці («когутки») середнього розміру. Золоті обручки зустрічались досить рідко, і то серед заможних селян.

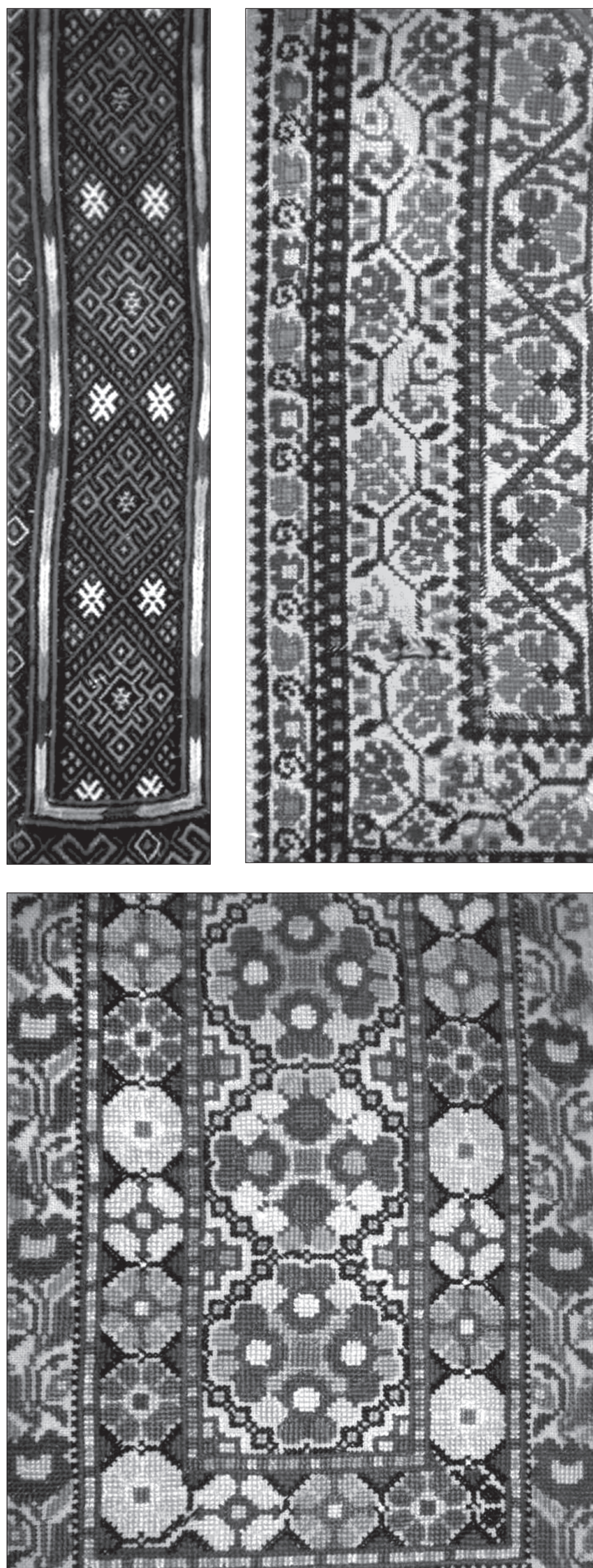
Комплект традиційного чоловічого вбрання великобичківських гуцулів не вирізняється такою різноманітністю форм та складових частин, як жіночий. Проте і сьогодні він вражає практичністю, простотою та оригінальністю всіх складових частин. Чоловічий одяг у другій половині XIX — на початку XX ст. складався з сорочки, літніх штанів («гатей»), зимових штанів («холошнів»), шкіряного поясу («ременя»), жилета («лайблика»), кожушка, сукняного піджака («лийбана»), головних уборів та взуття.

Основу чоловічого строю становила біла полотняна тунікоподібна сорочка з розрізом спереду, широкими рукавами, коміром-стійкою [17, с. 45; 61, с. 540].

Шили сорочки із білого конопляного або «трясеного» полотна, що свідчило про заможність чи бідність власника. Його матеріальне становище особливо легко було визначити по оздобленню сорочки. Сорочка із незначним оздобленням або взагалі без нього говорила про нестатки, а оздоблена («ціфрована») вишивкою та густим морщенням («стягуванням») на плечах — вказувала на добробут селянина. Кроїли сорочку із одного шматка полотна, складеного навпіл. Спереду робили виріз для шиї («пазуху»), довжиною 15 см. Сорочка мала наплічні вставки («підопліччя») прямокутної форми, що пришивались зсередини по пітканню. Завдяки цьому вона ставала вдвічі міцнішою. Між «підопліччям» і основною полою, навколо вирізу для горловини, вшивали стоячий комірець шириною 2—3 см [10, с. 41; 41, с. 43].

Для пошиття рукавів брали пілку шириною приблизно 48 см. Але до неї пришивали ще півполи, щоб рукав був ширшим. Тому на рукаві було два шви: один простий, а другий — мережаний («циркований»). Пришивали рукав на рівні плеча, де він оздоблювався «стягуванням». Слід відмітити, що морщення («стягування») на рукавах чоловічих сорочок відрізнялось від морщення на жіночих. Щоб його зробити, треба було витягнути дві нитки на краї рукава, далі пропустити чотири нитки, потім знову дві нитки витягали, а чотири пропускали. Потім «морщили», беручи три нитки зверху і три знизу, не витягуючи поміж них жодної. Закінчувався рукав вільно. У обводі він міг мати 65—68 см. Верхню плечову частину рукавів оздоблювали вишивкою рослинного характеру, виконаною нитками («заполоччю»), технікою «гладь». Зав'язувалась сорочка «ощунками». Під рукавами були вставні «клинці».

[8] Польові матеріали. Архів автора.



Варіанти оздоблення вишивкою нагрудників чоловічих сорочок із сс. Кобилецька Поляна та Верхнє Водяне Рахівського району. Фото з архіву автора

Оздоблені таким чином чоловічі сорочки побутували і серед жителів Тересвянської долини. Вишивка білими нитками на білому фоні («біль») була поширена і на Лівобережній Україні [33, с. 11; 37, с. 55].

З 20-х рр. XX ст. серед великобичківських гуцулів поширюються сорочки із відкидним коміром та глибоким поздовжнім розрізом («пазухою»). Їх оздоблювали вишивкою вздовж пазушного розрізу («нагрудники»), у верхній плечовій частині та манжетах («дудиках»). Найяскравішу групу деталей чоловічих сорочок, оздоблених вишивкою, представляють «нагрудники», якими прикрашали поздовжній розріз. Крій, еволюція народного моделювання впливали на принцип розміщення вишивки на пазухах («нагрудниках»). Поширеними були три методи розміщення вишивки на пазухах: вертикальні суцільні смуги, вишиті близько обабіч розрізу пазухи; дві паралельні вертикальні стрічки, вишиті на відстані двох—трьох сантиметрів від зарубленого розрізу пазухи; суцільна вертикальна смуга вишита на правій половині пазухи. У кінці XIX ст. під розрізом пазухи почали вишивати горизонтальні смуги, які доповнювали орнаментальну композицію вишивки на нагрудниках чоловічих сорочок [2; 27, с. 83—84; 49, с. 147].

Крім вишивки чоловічі сорочки оздоблювались обмітуваними дірочками («кукурігами»). Їх вміли робити не всі, а лише майстрині-вишивальниці («ціфермани»). Як додаткове оздоблення були також декоративні шви («прошиви»), які мали не лише естетичне значення, а й практичне — робили міцнішими основні шви. Прошиви були характерною ознакою всіх гуцульських сорочок Рахівського району. Зустрічались вони також на чоловічих сорочках Полтавської та Дніпропетровської областей [43, с. 61; 51, с. 64].

Важливою характеристикою сорочки була її довжина. У сс. Великий Бичків, Луг, Верхнє Водяне, Стримба, Водиця, Кобилецька Поляна сорочки чоловіки носили навипуск або заправляли за широкий шкіряний пояс («ремінь»). Довжина сорочки мала становити 25 см нижче рівня талії. Подібна сорочка, яка носилась навипуск, крім Гуцульщини, побутувала на Поділлі, Поліссі, Покутті, мала паралелі майже серед усіх південно-східних слов'ян [61, с. 565].

Поясним чоловічим одягом були полотняні штани («гаті», «гачі») та сукняні зимові штани («холошні»). Слово «гаті» чи «гачі» належить до давньослов'янських назв. Його старослов'янська форма «гащі» засвідчена у пам'ятках староруського періоду як назва одягу для нижньої частини тіла [37, с. 50].

Літнім поясним вбранням чоловіків були полотняні штани («гаті»). Кожну штанину кроїли з двох шматків полотна. Для цього до поли шириною 45 см за допомогою шва («цирки») пришивали ще одну вужчу пілку (20— 25 см). При такому способі шиття кожна штанина «в обкаті» мала 65—70 см. У поясі гаті стягувались шнурком («гачником»), який в'язали із конопляних або бавовняних ниток та просовували у спеціальну загинку («партку»). Ширина партки сягала 2—3 см. Штанини зшивались прямим швом, але спереду між ними вшивався прямокутний клин («дно»). Відстань від «партки» до «дна» дорівнювала одній п'яді руки. Низ кожної штанини загинали у 2—3 рази на ширину 3 см, підрубляли ціркою, а потім загнуту тканину розрізували упоперек й робили стряпки («ряска»), довжина яких на буденних штанах становила 1 см, а на святкових — 3—4 см. Подібні («рясовані») штани побутували серед долинян, румунів та угорців Закарпаття. На Україні рясовані штани були також поширені серед населення Західного Поділля та Покуття [22, с. 105; 29, с. 195; 37, с. 72; 53, с. 100—101].

Зазвичай, літні гаті були білого кольору. Чорну одежу (як гаті, так і сорочку) носили тільки вівчарі. Відправляючись на полонину, вони кип'ятили одяг в овечій сироватці («житниці», «зварниці»), вважаючи, що у ньому не заведуться шкідники («ґинґанія»). Пропарений одяг носили у теплу погоду. Для дощової погоди вівчарський одяг готували іншим способом. Сорочка та штани виварювались у суміші овечого лою та смерекової смоли. Виварений одяг клали сушити в дим («будити»). Так само робили гуцули по всій Рахівщині. Виварені у такий спосіб штани називали «бугузією» або «смальцовані гаті», а сорочку — «смолянкою» [58, с. 164; 60, с. 37].

У Великому Бичкові були поширені й вовняні штани («прічі»). Від пояса до колін вони були пошиті вільно, широко, а від колін — вузенько, прилягаючи до ніг і заправляючись у вовняні шкарпетки («капчурі») [42, с. 12].

Взимку чоловіки носили білі сукняні штани («холошні»). Кожну штанину холошень кроїли з одного шматка сукна шириною приблизно 70 см. Потім штанини зшивали бавовняними нитками прямим швом, не вшиваючи клину. Щоб холошні трималась у поясі, з кожної штанини загинали шматок сукна («партку») шириною 5 см, у яку просовували шкіряний пояс («букурію») (ширина 2 см), що застібався спереду. Зимові штани шили довгими аж до землі, а носили їх чоловіки, підігнувши десь на 15—20 см. Збоку кожна штанина оздоблювалась вишитим чорним гарасовим шнурком шириною 0,5 см[9].

Верхню і нижню частини одягу чоловіки заправляли у широкий шкіряний пояс («римінь»). Виготовляли його із телячої шкіри, пофарбованої у чорний або коричневий колір. Ширина такого пояса могла бути 20—35 см. Зустрічались пояси двох видів: прості та декоративні («ціфровані»). Менш заможні селяни носили широкий пояс без прикрас з двома—п'ятьма пряжками, а більш заможні — купували «риміні», прикрашені тисненням, мідними кільцями, дрібними ґудзиками, ґитицями. Вартість одного оздобленого шкіряного пояса у кінці XIX — на початку XX ст. дорівнювала вартості двох овець.

Крім своєї естетичної цінності, ремінь виконував важливі практичні функції. Він міцно стягував живіт при важкій роботі, полегшував ходіння у горах, охороняв нирки від переохолодження, був свого роду корсетом, що зберігав стрункість чоловічої фігури. Цей традиційний елемент вбрання поширений по всій Гуцульщині [16, с. 84; 23, с. 190].

Традиційне чоловіче верхнє плечове вбрання жителів сс. Великий Бичків, Луг, Верхнє Водяне, Стримба, Водиця, Кобилецька Поляна можна поділити на дві частини: пошите з овечої шкіри та фабричних тканин. Перше, що одягав чоловік поверх сорочки, — це безрукавку («лайблик»). У теплу пору носили чорні безрукавки, пошиті з фабричної матерії. Для пошиття лайблика викроювали чотири пілки. Дві з них йшли на спинку. А дві інші пришивались спереду таким чином, що утворювався трикутний виріз («на серце»). Тому лайблик мав

[9] Польові матеріали. Архів автора.

три поздовжні шви — один вздовж спини, а два по боках. Шили його приталеним, оздоблювали кишенями. Безрукавку носили застібнутою на два ґудзики або взагалі не застібаючи [41, с. 54—55; 51, с. 45].

В осінньо-зимовий період чоловіки носили короткі, трохи нижче пояса, лайб лики, пошиті із сірого або коричневого сукна. Вони були без коміра, з глибокими рукавними проймами. Кроїли лайблик з трьох піл: суцільної задньої та двох передніх. Спинка була прямою. Деякі безрукавки могли мати на спині поперечний шов. Сукняні лайблики носили не застібнутими. Ґудзики на них пришивали лише для краси або не пришивали зовсім. Святкові сукняні безрукавки оздоблювали чорним велюром («баршуном»). Ним обшивали комір, кишені, низ лайблика.

Крім лайбиків із фабричного та сукняного полотна чоловіки одягали шкіряні безрукавки — кожушки. Шили їх так само, як і жіночі. Відрізнялись вони лише способом оздоблення. На чоловічий кожушок витрачали більше сап'яну, ґудзиків та пістонів. Він не мав ґитиць, вишивка займала менше місця, ніж на жіночих кожухах.

Верхній чоловічий одяг XIX — початку XX ст. мало чим відрізнявся від жіночого. Матеріал, спосіб виготовлення, навіть назви були спільними для різновидів верхнього одягу великобичківських гуцулів. Побутували два види верхнього плечового жіночого та чоловічого одягу — сукняний піджак («лийбан») та «гуня».

Лийбан шили із білого, сірого або коричневого сукна. Крій складався з трьох частин: суцільної задньої (яка могла мати поперечний оздоблювальний шов) та двох передніх. Лийбан мав відкидний комір, довгі вшивні рукави. Були поширені і такі лийбани, спинка яких шилась із двох пілок. Оздоблювали піджаки двома парами кишень. Одна пара пришивалась нижче рівня грудей навскіс, а друга — вздовж під нею. На передню полу пришивали три пари чорних фабричних ґудзиків. На відстані 4—5 см від нижнього краю рукави оздоблювали сукняною пряжкою. Заможні селяни кишені, контури передніх пілок лийбана оздоблювали велюром. Спосіб крою, велика кількість прострочувань, характер оздоблення засвідчують, що цей вид одягу шили не самі люди, а ремісники. Лийбани були теплими, їх носили й по двадцять років, поки не зношували. У Великому Бичкові були поширені сірі, а у Верхньому Водяному, Водиці — білі лийбани [10, с. 41; 21, с. 242; 41, с. 60—61].

У с. Луг були білі або сірі лийбани. А. Ворон зазначав, що полянські гуцули, до яких він відносив і лужан, «мають вовняні сердаки не вишивувані, але прості безбарвні» [14, с. 150].

У другій половині XIX — на початку XX ст. серед великобичківських гуцулів Закарпаття побутувала біла гуня прямого крою. Були поширеними два види гунь: «гуні кладені» та «гуні чесані». Шились вони із овечого сукна. Для сукна використовували пропарену, вимиту та висушену вовну, яку пряли («скубли») вручну, а потім розчісували («чесали») залізними щітками («грибинями»). «Почесану» вовну сортували. Із кращої пряли тонкі нитки, які йшли на основу сукна, а з гіршої — товщі, що використовувались для піткання. Товсті нитки різали на шматки («пантлики») довжиною 20—30 см. Їх вставляли («клали») на кроснах човником через кожні три нитки («через мале бердо») і ткали таким чином, щоб сукно з одного боку виходило лахматим, а з другого — гладким. Таку гуню називали «кладеною».

Нитки для «чесаної» гуні готували так само, як і для «кладеної». Але при тканні довгих білих вовняних ниток поміж основу не вставляють. Виткане полотно на 12 годин ставили у валило. Поваляне сукно сушили та начісували, а вже потім з нього шили гуні.

Крій гунь був простим. Брали складений навпіл по основі шматок полотна, зшивали його по боках, залишаючи отвори для рукавів. Потім передню частину розрізали і робили виріз для горловини. Зав'язували гуню товстою, сплетеною втроє, мотузкою («ощунками»). На Закарпатті гуні носили також бойки, лемки та долиняни [20, с. 111; 36, с. 49; 41, с. 62—63].

Чоловічі головні убори можна поділити на зимові та літні. Влітку чоловіки носили фабричні («куповані») капелюхи («крисані», «клибані») чорного, сірого, коричневого кольорів. Їх могли оздоблювати широкою стрічкою над рівними широкими полями («крисами»). Святкові капелюхи парубків та молодих чоловіків оздоблювали барвінком або штучними квітами, різними побрякушками («трісульками») на тоненькому дротику. Старші чоловіки за стрічку кла-

ли квітку едельвейса («чірлоґу»). У селі Кобилецька Поляна побутувала народна коломийка:

Та коли-м быв легініком — шапка з кытицями,
А коли-м ся та уженив — уши копицями [47, с. 301].

Улітку в будні найпоширенішими були солом'яні брилі («соломнянки»). Вони мали форму зрізаного конуса. Виготовляли їх самі місцеві жителі, плетучи зі стебел пшениці. Солом'янки могли плести й із кори тополі. Вівчарські капелюхи змащували смолою або жирами. Цікавим був процес виготовлення просмолених вівчарських капелюхів. У звичайний капелюх кілька разів доїли овець, а коли той набирав достатньої кількості жирів, його висушували. Такий капелюх мав тверді криси і не пропускав воду. Народна коломийка, описуючи вівчарський одяг, виділяє головний убір такими словами:

Мусів мати ще й клебаню,
Тверду лубку, як тиганю
Щоб чолом не потіла,
Мусів мати, хоч два кіла [59, с. 37].

Просмолений одяг (в тому числі і капелюх) в українській та румунській частинах Карпат побутував навіть наприкінці 30-х, а в подекуди і в 40—50 рр. XX ст. [60, с. 357—358].

Зимові головні убори шили із овечих шкір хутром назовні. Всередині їх теж підшивали баранячим хутром. Такі шапки називали «дуплашки». Вони мали переважно конічну форму. Таку ж форму мали хутряні шапки у Південно-Західній Україні [46, с. 36].

На початку XX ст. у Верхньому Водяному та Стримбі з'явились заячі шапки, які купували в магазинах.

Як зимові, так і літні шапки носили відповідно до особистих смаків та уподобань — на потилиці, трохи зсунувши на бік, низько, натягнувши на чоло, просто прямо.

Шкіряне взуття великобичківських гуцулів умовно можна розділити на дві групи. До першої відносимо те, яке зроблено з одного шматка шкіри, зібране біля ноги на ремінці, провдіті у прорізи — це «постоли». Другу групу становить взуття з пришитою підошвою та каблуком — чоботи («чіжми») та черевики («бокончі», «топанки»).

Великобичківські постоли були гостроносими, схожими до рахівських. Робили їх із сиром'ятої коров'ячої шкіри. Передні кути прямокутного шматка шкіри зшивались вздовж великого пальця ноги таким чином, щоб утворився гострий перед («писок»), куди мала поміщатись 1/3 довжини ступні ноги. Тому на шкірі робили 10 прорізів, у які просували ремінець, отримуючи гострий перед. Далі уже на передній частині постола робили ще 8 прорізів і просували ремінець таким чином, щоб він проходив між витками іншого, який стягує боки постола. До просунутого ремінця, який ішов поза ногу, прив'язували вовняні шнурки («волоки»). Боки кожного постола стягували трьома «морщінками».

Задню частину постола («п'яту») теж морщили, але тільки у дві «морщінки». Для них робили по 6 прорізів з обох боків п'яти і стягували ремінцями. Крім того, кожен постіл мав по п'ять великих дірок вздовж ступні: три із внутрішнього боку та дві — із зовнішнього. Вони призначались для волок, що протягались крізь дірки («отроки») задньої частини постолів, йдучи далі спереду через ступню, потім охоплювали підйом ноги і густо обв'язували замотану у шматок домотканого полотна («онучі») або взуту у вовняні шкарпетки («капці») ногу вище кісточок. Волоки плели із вовняних ниток. Їх довжина сягала від 70 до 90 см [23, с. 200; 34, с. 615].

Заможні селяни крім постолів носили шкіряні чоботи («чіжми»). Носили їх як чоловіки, так і жінки. У сс. Великий Бичків, Луг, Верхнє Водяне, Стримба, Водиця, Кобилецька Поляна було два види чобіт: чоботи «з лубами» та чоботи «з фойов». Чоботи з лубами шились із трьох кусків шкіри. Перед та закаблуки кроїлись окремо, а халяви («луби», «сари») кроїли з одного шматка, що зшивався ззаду одним швом. Щоб халяви чобіт були твердими, до їх внутрішньої частини клеїли грубе полотно («чіріс»). Знизу до чобіт пришивали підошву. Чоботи «з лубами» мали прямокутний плоский каблук (4 x 2 см, 4 x 3 см). Щоб каблуки носились довше, знизу їх підбивали залізною оковкою («пудковка»). Такий вид чобіт був поширений по всій Рахівщині [41, с. 62—63; 43, с. 66—67].

Були поширеними також чоботи, зроблені з м'якої телячої шкіри, халяви яких збирались «у гармошку». Через те їх називали «чіжмами з фойов»[10] [41, с. 67].

[10] Польові матеріали. Архів автора.

Крім чобіт серед великобичківських гуцулів були поширені чоловічі та жіночі черевики («бокончі»). Шили їх майстри по виготовленню взуття («шустри). Кроїлись вони із трьох шматків шкіри, пофарбованої в чорний колір. Чоловічі «бокончі» мали низький (2—3 см) каблук, заокруглений передок, шкіряну підошву, шнурувались спереду на 5—7 пар дірочок. Висота чоловічих черевиків становила приблизно 10 см вище кісточки («на чотири персти»). Жіночі черевики могли мати як заокруглений, так і видовжений чи загострений передок («писок»). Їх каблук міг бути низьким і плоским або високим — від 3 до 5 м. Висота черевиків сягала 10—15 см вище кісточки. Тому шнурувались вони спереду на 7—15 пар дірочок. Носили черевики в основному заможні селяни, а бідні одягали лише на свята.

Шите шкіряне взуття було досить дорогим і придбати його бідні селяни могли тільки, побувавши на заробітках:

Ой, пуйду на зарубки,
На далеку баню,
Куплю милуй чоботята,
А собі крисаню.

Прекрасним доповненням до одягу хлопців та чоловіків були сумки («тайстри»), пошиті із домотканого полотна. Вони мали прямокутну форму. Одягались через плече. Фотозображення подібних тайстрин зустрічаємо у роботі С.К. Маковського. Проте не можна погодитись із думкою чеського дослідника, який ромбовий орнамент із топориковидним потовщенням на тканих («перебираних») чоловічих сумочках ототожнює з елементами старокавказького мистецтва, зокрема з елементами килимів Карабахського ханства. Звичайно, це є помилковим твердженням, адже подібний візерунок так само, як і клітчастий, характерний для бесагових тканин усієї Гуцульщини [33, с. 48].

Серед великобичківських гуцулів були поширені не тільки ткані, але й вишиті сумки («тайстри»), що закінчувались різнокольоровими «стряпочками» довжиною 4—6 см. Стряпки робились окремо й пришивались до нижньої частини сумки «штипкованим» швом. Вишита квітами тайстра була окрасою вбрання кожного парубка чи молодого чоловіка. Такі чоловічі сумки на Закарпатті поширились під впливом румунів [45, с. 46].

Свій одяг великобичківські гуцули прали у дерев'яних бочечках («цебрах»). Одяг у цебер складали так: на дно одяг, зверху рушники, поверх яких насипали золу. Заливали цебер окропом. Так одяг стояв приблизно половину дня, мочився. Потім його прали («золили»), терли в руках або на дерев'яній дощечці («маглівници»), полоскали у потоці чи річці, вибиваючи праником. Від золи рушники та одяг ставали білими[11] [38, с. 24—25].

Провівши комплексний аналіз вбрання великобичківських гуцулів, спостерігаємо тісну гармонію між його складовими. Етнічні особливості одягу формувались у процесі еволюції, осмислення і узагальнення набутого досвіду. Адже поступово відшліфовувались технічні та художні якості тканин, які розвивались у єдності і взаємодії з іншими видами народної творчості: вишивкою, обробкою шкіри тощо. Традиційна основа вдосконалювалась, вбирала в себе все найбільш цінне, логічно обумовлене матеріалом, методами його обробки, традиціями, регіонально конкретизованими умовами життя та побуту, а також вимогами функціонального призначення.

Даючи характеристику великобичківського вбрання, яке було поширене на межі побутування гуцулів та долинян, знаходимо у ньому чимало долинянський елементів. Так, у другій половині XIX — на початку XX ст. серед долинян була поширена тунікоподібна чоловіча сорочка з довгими широкими рукавами, широкі конопляні штани, широкі шкіряні ремені, волоські жіночі сорочки. Із верхнього одягу мешканці низинних районів одягали сукняні піджаки («уйоші»), які були аналогом великобичківських «лийбанів». Отже, етнографічні контакти великобичківських гуцулів з українцями-долинянами чітко відбились на формуванні їх традиційного народного вбрання.

Але, слід відмітити, що в одязі сіл Великий Бичків, Луг, Верхнє Водяне, Стримба, Водиця, Кобилецька Поляна переважали гуцульські мотиви. До них відносимо прямолінійні форми одягу, однаковий спосіб крою кептарів, жіночі сорочки з підшивками, ремені, холошні. У цілому для гуцулів був характерний досить однотипний комплекс народного вбрання. Проте він не був позбавлений локальних особливостей.

[11] Польові матеріали. Архів автора.

Ноша великобичківців у другій половині XIX — на початку XX ст. увібрала в себе й чимало загальнокарпатських та загальноукраїнських рис. Це стосується, насамперед, зимового вбрання, зокрема чоловічого сукняного поясного одягу, яке на Бойківщині мало назву «колошні». Лемківські «лейбича» були схожими на місцеві приталені безрукавки, так само, як і великобичківські лийбани за кроєм та пошиттям наближались до лемківських сіраків.

У крої, стильових особливостях вбрання різних етнографічних регіонів України було багато спільного. Так, можна провести прямі паралелі між призбираними жіночими сорочками Наддніпрянщини та жіночими «волоськими» сорочками, між сорочками Південної України, Дніпропетровщини та великобичківськими сорочками «ушиванками». Те саме можна сказати про широкі чоловічі штани, що були поширені у деяких районах Лівобережжя та гуцульські «гаті», західноукраїнські «димки», «андараки» та бичківські спідниці («плати»).

Великобичківському традиційному вбранню були притаманні окремі елементи румунського та угорського одягу. Так, фодровані рукави на жіночих сорочках, чоботи з лубами, вишиті тайстри поширились під впливом румунів. Про угорські взаємовпливи в елементах вбрання свідчать, зокрема назви: жеб, ґомба, надраги — слова угорського походження. Типовою ознакою угорського одягу була наявність у традиційному костюмі рясованих штанів та чоловічих жилетів з фабричної матерії.

Отже, великобичківське вбрання формувалось протягом довгого часу, вбираючи в себе найкращі зразки культури сусідніх народностей та народів, але не втратило при цьому своєї самобутності та неповторності.

1. Фонди Закарпатського краєзнавчого музею, інвентарний номер (далі — ФЗКМ Е:) ФЗКМ Е: 1116/8261.
2. ФЗКМ Е: 26073.
3. Фонди Закарпатського музею народної архітектури та побуту, інвентарний номер (далі — ФЗМНАП Е:) ФЗМНАП Е: 12377/241.
4. ФЗМНАП Е: 12378/242.
5. ФЗМНАП Е: 12380/244.
6. ФЗМНАП Е: 12381/245.
7. ФЗМНАП Е: 12382/246.
8. *Бандусяк М.* Мій славний родовід / М. Бандусяк // Карпатський край. Культура і побут населення України. — К., 1993. — 216 с.
9. *Білан М.С.* Український стрій / М.С. Білан, Г.Г. Стельмащук. — Львів, 2000. — 326 с.
10. *Бойчук І.* Великий Бичків моїх давніх літ / І. Бойчук // Карпатський край. — 1997. — № 1—5. — С. 36—50.
11. *Болтарович З.* Традиції сімейного виховання / З. Болтарович // Народна творчість та етнографія. — 1993. — № 2. — С. 16—24.
12. *Будзан А.* Художні вироби з бісеру / А. Будзан // Народна творчість та етнографія. — 1976. — № 1. — С. 81—86.
13. *Ворон А.* Заняття гуцулів / А. Ворон // Подкарпатська Русь. — Річник VIII. — Число 9—10. — Ужгород, 1931. — С. 212—218.
14. *Ворон А.* Підкарпатські гуцули / А. Ворон // Подкарпатська Русь. — Річник VIII. — Число 7. — Ужгород, 1931. — С. 149—153.
15. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Воропай. — К. : Оберіг, 1993. — 590 с.
16. *Гнатюк В.* Гуцули / В. Гнатюк // Подкарпатська Русь. — Річник I. — Число 3. — Ужгород, 1924. — С. 79—85.
17. *Гошко Ю.* Гуцули / Ю. Гошко // Наука і суспільство. — 1989. — № 4. — С. 41—51.
18. *Грабовецький В.В.* Гуцульщина XIII—XIX ст. / В.В. Грабовецький. — Львів, 1982. — 353 с.
19. *Грацианская Н.Н.* Современные культурно-бытовые процессы у словаков Закарпатья / Н.Н. Грацианская // Карпатский сборник. — М., 1972. — С. 110—115.
20. *Грибанич І.* Народний одяг гуцулів Закарпаття з другої половини XIX — 50-х рр. XX ст. / І. Грибанич // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. — Вип. 2. — Ужгород, 1995. — С. 101—121.
21. *Грибанич І.* Народний одяг сіл Великого Бичкова, Луга, Верхнього Водяного, Водиці, Стримби, Ріки / І. Грибанич // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. — Вип. 8. — Ужгород, 2007. — С. 241—245.
22. *Гроздова И.Н.* Этническая специфика венгров Закарпатья / И.М. Гроздова // Карпатский сборник. — М., 1972. — С. 95—107.
23. Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження. — К. : Наукова думка, 1987. — 471 с.
24. Енциклопедія лікарських рослин. — К., 1985. — 460 с.
25. *Ерстенюк Ю.* Як одягався гуцул? / Ю. Ерстенюк // Зоря Рахівщини. — 2003. — 19 липня. — С. 6.
26. *Задесенець М.П.* Вікові особливості розвитку та виховання дітей / М.П. Задесенець. — К., 1973. — 152 с.
27. *Захарчук-Чугай Р.В.* Українська народна вишивка: західні області УРСР / Р.В. Захарчук-Чугай. — К., 1988. — 191 с.
28. *Командров О.Ф.* Народний костюм Рахівщини / О.Ф. Командров // Народна творчість та етнографія. — 1959. — № 3. — С. 82—88.

29. *Коцан В.В.* Іноетнічні запозичання та їх впливи на формування одягу долинян Мармарощини (кінець XIX — початок XX ст.) / В.В. Коцан // Науковий вісник Ужгородського університету. — Вип. 20. — Ужгород : Говерла, 2008. — С. 188—198. — (Серія «Історія»).
30. *Коцан В.В.* Оглядова екскурсія по експозиції Закарпатського музею народної архітектури та побуту / В.В. Коцан. — Ужгород : Закарпатський музей народної архітектури та побуту, 2009. — 127 с.
31. Культура і побут населення України. — К., 1993. — 216 с.
32. *Лизанець П.М.* Українсько-угорські побутові взаємовпливи / П.М. Лизанець // Культура та побут населення Українських Карпат. — Ужгород, 1972. — С. 211—214.
33. *Маковський С.К.* Народное искусство Подкарпатской Руси / С.К. Маковський. — Прага : Пламя, 1925. — 155 с.
34. *Маслова Г.С.* Народная одежда русских, украинцев и белорусов / Г.С. Маслова // Восточнославянский этнографический сборник. — М., 1956. — С. 589—705.
35. *Матейко К.І.* Головні убори українських селян до початку XX ст. / К.І. Матейко // Народна творчість та етнографія. — 1973. — № 3. — С. 46—58.
36. *Матейко К.І.* Локальні особливості одягу гуцулів кінця XIX — початку XX ст. / К.І. Матейко // Культура і побут населення Закарпаття. — Ужгород, 1972. — С. 41—56.
37. *Матейко К.І* Український народний одяг / К.І. Матейко. — К., 1977. — 218 с.
38. *Мойсюк Н.М.* Традиційна культура і побут гуцулів с. Луг Рахівського району (кінець XIX — середина XX ст.) : дипломна робота / Н.М. Мойсюк. — Ужгород : Ужгородський Національний університет, 2002. — 95 с.
39. *Никорак О.І.* Сучасні художні тканини Українських Карпат / О.І. Никорак. — К. : Наукова думка, 1988. — 224 с.
40. *Парлаг М.* Народні вишивки Закарпаття / М. Парлаг // Народна творчість та етнографія. — 1972. — № 4. — С. 46—49.
41. *Піпаш М.І.* Традиційний народний одяг верхньоводянських гуцулів в другій половині XIX — на початку XX ст. : дипломна робота / М.І. Піпаш. — Ужгород : Ужгородський державний університет, 1999. — 79 с.
42. *Пластуняк К.І.* Традиційний народний одяг селища Великий Бичків та його околиць : курсова робота / К.І. Пластуняк. — Ужгород : Ужгородський державний університет, 1978. — 25 с.
43. *Полянская Е.В.* Народная одежда гуцулов Раховского района / Е.В. Полянская // Карпатский сборник. — М., 1972. — С. 57—65.
44. *Полянська О.В.* Особливості одягу населення Закарпаття / О.В. Полянська // Народна творчість та етнографія. — 1976. — № 3. — С. 23—29.
45. *Полянская Е.В.* О сходстве и взаимовлиянии в одежде различных этнических групп Закарпатья / Е.В. Полянская // Карпатский сборник. — М., 1976. — С. 65—68.
46. *Прилипко Я.П.* Класифікація народних головних уборів / Я.П. Прилипко // Народна творчість та етнографія. — 1970. — № 5. — С. 32—38.
47. Русиньські співанки з Верьховины и Гуцульщины / упоряд. М.І. Завадяк, Д.І. Поп. — Ужгород : ІВА, 2007. — 400 с.
48. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси / Б.А. Рыбаков. — М. : Наука, 1988. — 784 с.
49. *Семчук Л.* Розташування вишивок на компонентах одягу етнографічних груп українців Карпатського регіону: порівняльний аспект / Л. Семчук // Вісник Прикарпатського університету. — Вип. 17—18. — Івано-Франківськ, 2009—2010. — С. 144—154. — (Серія «Мистецтвознавство»).
50. *Симоненко І.Ф.* Народна вишивка Закарпаття / І.Ф. Симоненко // Матеріали з етнографії та художнього промислу. — К, 1957. — С. 56—85.
51. *Симоненко И.Ф.* Об историко-этнографических районах в Закарпатье / И.Ф. Симоненко // Советская этнография. — 1958. — № 4. — С. 56—68.
52. *Сологуб Т.Я.* Орнаментальні мотиви гуцульської народної вишивки Закарпаття кінця XIX — першої половини XX ст. (на прикладі взірців вишивки сіл рахівського та великобичківського осередків з колекції Марії Грицак) : реферат / Т.Я. Сологуб. — Ужгород : ЗМНАП, 2009. — 30 с.
53. *Стельмащук Г.Г.* Традиционный костюм гуцулов / Г.Г. Стельмащук // Украинские Карпаты. Культура. — К., 1989. — С. 94—102.
54. *Сухомлинский В.А.* Родительская педагогика / В.А. Сухомлинский. — Новосибирск, 1985. — 221 с.
55. *Тиводар М.П.* Етнографічне районування українців Закарпаття (за матеріалами традиційної культури другої половини XIX — першої половини XX ст.) / М.П. Тиводар // Carpatica — Карпатика. — Випуск 6: Етнічні та історичні традиції населення Українських Карпат кінця XVIII — XX ст. — Ужгород, 1999. — Вип. 6. — С. 4—64.
56. *Тиводар М.П.* Етнографія Закарпаття: Історико-етнографічний нарис / М.П. Тиводар. — Ужгород : Гражда, 2010. — 416 с. + 16 с. : кол. іл.
57. *Тиводар М.П.* Етнологія. Навчальний посібник для студентів історичного факультету / М.П. Тиводар. — Ужгород : Ужгородський державний університет, 1998. — 577 с.
58. *Тиводар М.П.* Закарпаття: народознавчі роздуми / М.П. Тиводар. — Ужгород, 1995. — 251 с.
59. *Тиводар М.П.* Скотарство у Карпатах / М.П. Тиводар // Наш рідний край. — Ужгород, 1998. — № 2. — С. 35—38.
60. *Тиводар М.П.* Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX — першої половини

XX ст.: Історико-етнологічне дослідження / М.П. Тиводар. — Ужгород : Карпати, 1994. — 560 с.
61. Українське народознавство. — Львів : Фенікс, 1994. — 607 с.
62. *Шпала Ф.* Подкарпатские вышивки. Гуцульское вишиванє на низину и другие / Ф. Шпала. — Прага, 1920. — 24 с.
63. *Юхимчук Д.Ф.* Комнатное цветоводство / Д.Ф. Юхимчук. — К., 1985. — 193 с.

Vasyl Kotsan

TRADITIONAL FOLK CLOTHES
OF VELIKOBYCHKOVSKY HUTSULY
of XIX — the first half of XX century

In the study based upon numerous field materials, literature sources as well as ethnographic, historio-cultural and regional museum collections has been performed complex analysis in traditional folk clothes by Hutzul population of Velyky Bychkiv village in Transcarpathian region. Detailed descriptions of feminine and masculine clothing complexes of the mentioned area have been presented. In characterizing of those main attention has been paid to the detail of cut in separate components of dress; cut of feminine shirt has been added as an illustration.

Keywords: clothes, Hutzuls, Velyky Bychkiv, shirt, cut, cap, leather sandals, boots, bag.

Васыль Коцан

ТРАДИЦИОННАЯ НАРОДНАЯ ОДЕЖДА
ВЕЛИКОБЫЧКОВСКИХ ГУЦУЛОВ
в XIX — первой половине XX ст.

На основе полевого материала, литературных источников, а также фондовых собраний этнографических, историко-культурных и краеведческих музеев области автор проводит аналитическое изучение народной одежды гуцульского населения с.Великий Бычкив на Закарпатье. Отдельно описываются женские и мужские комплексы одежды исследуемого региона. При их характеристике основное внимание сосредотачивается на деталях кроя отдельных компонентов одежды, текст иллюстрируется рисунком кроя женской сорочки.

Ключевые слова: одежда, великобычкивские гуцулы, сорочка, крой, шапка, постолы, сапоги, сумка.



Вячеслав КРУЧИНЕНКО

ШЛЮБНА СТРУКТУРА НАСЕЛЕННЯ МИРГОРОДСЬКОГО ПОЛКУ

в другій половині XVIII ст.

На основі даних Генерального опису 1765—1769 рр. з позиції історичної демографії аналізується шлюбна структура населення Миргородського полку.

Ключові слова: історична демографія, Генеральний опис, шлюбний стан.

На сьогоднішній день у вивченні демографічних аспектів соціальної історії України другої половини XVIII століття залишилось чимало «білих плям». Зокрема, одним із малодосліджених питань є шлюбна структура мешканців. У демографії вона означає розподіл населення за шлюбним станом. Під ним розуміють становище індивіда стосовно інституту шлюбу [20, с. 74— 75]. У зв'язку з цим усі жителі діляться на такі групи: 1) ті, хто ніколи не перебував у шлюбі; 2) ті, хто перебував у шлюбі; 3) овдовілі і 4) розлучені [18, с. 42]. Ці чотири групи є основними категоріями шлюбного стану, або шлюбного статусу, що виділяються статистикою більшості країн [20, с. 74].

Окремі аспекти зазначеної проблеми висвітлили Юрій Волошин (шлюбний стан міста Полтави і українських сіл Стародубського полку) [14, с. 17—22; 15, с. 39—51], Ігор Сердюк (шлюбна поведінка у місті Переяславі) [24, с. 144—147] і Олена Бороденко (шлюбний стан у селі Жуки Полтавського полку) [12, с. 58—62].

Метою цієї статті є вивчення шлюбної структури населення п'яти містечок (Омельник, Манжелейськ Омельницької сотні, Ковалівка, Борки Ковалівської сотні та Устивиця Устивицької сотні) і десяти сіл (Мануйлівки, Броварків, Лісочків, Хорошкового, Попівки Голтвянської сотні, Дмитрівки Потоцької сотні, Демидівки, Пісків, Запсілля, Ламаної, які знаходилися на території Омельницької сотні) Миргородського полку в 1765—1769 рр.

Поставимо перед собою такі завдання:

1) визначити частку осіб, які жодного разу не перебували в шлюбі;

2) вирахувати число одружених і заміжніх людей;

3) проаналізувати кількісний склад удівців і вдів.

Зазвичай в демографічній науці населення поділяють на 5-ти і 10-річні групи [22, с. 108]. Оптимальнішим для нашої розвідки буде перший варіант, оскільки в досліджуваних нами селах не трапляється випадків укладання шлюбів раніше 15 років.

Холостяки та незаміжні становили демографічну когорту, основною метою членів якої був вступ до шлюбу. У Лівобережній Україні домодерної доби найбільша частка таких людей припадала на вікову категорію 15—24 роки, де виділялася підгрупа парубків та дівок, — так називали індивідів у віці 14—18 років [25, с. 62]. Певний моральний контроль за поведінкою молоді здійснювала парубоцька громада [24, с. 140]. Однак говорити про відсутність сек-

Таблиця 1

Шлюбний стан міського населення Миргородського полку

Вікові групи	Чоловіки								Жінки							
	Неодружені		Одружені		Вдівці		Нез'ясований сімейний стан		Незаміжні		Заміжні		Вдови		Нез'ясований сімейний стан	
	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%
15—19	328	14	13	0,6	—	—	—	—	294	13,2	45	2	—	—	—	—
20—24	20	0,8	210	9	4	0,2	—	—	13	0,6	212	9,6			—	—
25—29	24	1	202	8,6	—	—	—	—	11	0,5	219	9,9	—	—	—	—
30—34	2	0,09	213	9,1	—	—	1	0,04	3	0,1	215	9,7	—	—	3	0,1
35—39	—	—	227	9,7	—	—	1	0,04	—	—	202	9,1	—	—	—	—
40—44	—	—	222	9,5	16	0,7	—	—	—	—	217	9,8	21	0,9	—	—
45—49	—	—	201	8,6	10	0,4	2	0,08	—	—	180	8,1	9	0,4	—	—
50—54	—	—	203	8,7	80	3,4	—	—	—	—	201	9	59	2,7	—	—
55—59	—	—	187	8	48	2	—	—	—	—	207	9,3	6	0,3	—	—
60—64	—	—	31	1,4	63	3	—	—	—	—	14	0,6	65	3	—	—
65—69	—	—	5	0,2	15	0,6	—	—	—	—	4	0,16	13	0,6	—	—
> 70	—	—	3	0,1	6	0,3	—	—	—	—	1	0,04	8	0,4	—	—
Усього	374	15,9	1717	73,5	242	10,6	4	0,16	321	14,4	1717	77,3	181	8,3	3	0,1

суальних зв'язків між неодруженими особами ми не можемо. Іноді під час спільних гулянь, вечорниць, часто поєднаних із пияцтвом, дівчата втрачали цноту до шлюбу [28, с. 119—123]. На нашу думку, це було однією із причин того, що жінки, які мали б обвінчатися, залишалися незаміжніми.

Подружні пари — це шлюбно-статеві партнери, які офіційно зареєстрували свої відносини, отримавши благословення батьків і церкви. Як правило, вони мали дітей. Рідко зустрічалися випадки, коли одружені залишались без нащадків. Вочевидь, основним фактором такої ситуації виступало безпліддя одного із подружжя. Пріоритети даної категорії шлюбного стану належали народженню та вихованню потомства, а також веденню спільного господарства. Тут чітко простежувались патріархальні устої, коли жінку робили залежною і підневільною від чоловіка. «Муж жоні — закон», — гласило народне прислів'я [17, с. 332].

Удівці та вдови — особи, шлюби яких припинялися в результаті смерті чоловіка/дружини. Найбільше число таких людей у Гетьманщині складало літнє населення, хоча деколи в джерелах зустрічаються овдовілі у молодому віці. Ми вважаємо, що для них провідним мотивом подальшого існування була надія на повторний шлюб. Хоча варто підкреслити і чинник наявності дорослих дітей, які забезпечували більш-менш стабільне функціонування неповної родини.

Розлучені — колишні подружні пари, що розірвали шлюби з різних причин. Розірвання священних союзів не віталося суспільством і церквою. Відповідно до народної традиції та юридичних законів при

укладанні та розірванні шлюбів змінювався і сімейний стан правових суб'єктів, коли вони переходили в другу, третю чи четверту групу шлюбного статусу.

Головним джерелом для з'ясування шлюбної структури мешканців є Генеральний опис Лівобережної України 1765—1769 рр. [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11]. У переписних книгах міститься детальна інформація не тільки щодо вікових показників, соціального складу населення, майнової характеристики дворів, але й про шлюбний стан. Наприклад: «Назар Зубренко, козак пеший и подпомощник, уроженец местечка Борки, 30 лет. Жена его Ирина Николина, 40 лет. Дети: Иосиф 1год, Горпина 9 год, Ирина 4 года» [4, арк. 67]. Зауважимо, що за цими даними Румянцевський опис дає нам можливість провести статистичні обчислення стосовно перших трьох категорій шлюбного статусу. Ситуація з розлученими виглядає набагато складніше, оскільки у проаналізованому джерелі не міститься відомостей стосовно обвінчаних пар, які з тих чи інших причин розірвали шлюб. Отже, у своїй розвідці ми не будемо всебічно торкатися проблеми розлучень.

Спочатку спробуємо дослідити шлюбну структуру у містечках. У ході перепису там було зафіксовано 9129 осіб. При цьому підкреслимо, що в це число ми враховували 7 осіб, сімейний стан яких нез'ясований. Зважаючи на дані 1764-го року (чисельність чоловіків Миргородського полку становила 71103 особи) [21, с. 110], можна припустити, що загальна чисельність населення складала близько 150000 осіб. Таким чином, наша вибірка становить 6,08% від загальної чисельності мешканців полку і є репрезентативною.

Підрахуємо, яке число осіб перебувало у шлюбі, яку частку становили ті, хто перебував у шлюбі раніше, а також частку тих, хто ніколи не брав шлюб (дивись таблицю 1).

Зауважимо, що у другій половині XVIII століття мінімальний шлюбний вік для дівчаток становив 13 років [26, с. 8], а для хлопчиків — 15 років. Остаточно ці вікові обмеження встановилися указом Синоду в 1774 році: «Чтобы они возраст имели, юноши не менее 15 лет, а девицы в 13 лет» [16, с. 46]. Відмітимо, що ранні шлюби у Гетьманщині зустрічалися доволі рідко та становили малий відсоток. Наприклад, у старообрядницьких слободах Стародубського полку зафіксовано лише чотири одружених дівчинки (0,9%) у віковій групі 10—14 років [13, с. 187].

Як бачимо, на момент проведення Румянцевського перепису нараховувалося 4552 особи шлюбного віку (2333 чоловіків і 2219 жінок). Найчисельнішими серед них були одружені мешканці — по 1717 чоловіків (73,5%) і жінок (77,3%). Із 3434-х осіб до таблиці занесені лише чотири старожили у віковій категорії > 70 років (0,14%). Цей показник є нижчим порівняно з іншими регіонами Малоросії. Так, у слободах Стародубського полку він становив 2% [13, с. 187]. Поряд із цим зазначимо, що три чверті населення перебувало в шлюбі.

Значно менше зафіксовано тих, хто жодного разу за життя не вінчався — 374 чоловіків (15,9%) і 321 жінка (14,4%). Виходить, що на час перепису холостяками та незаміжніми виявилися потенційні шлюбні партнери. На нашу думку, ця ситуація пояснюється: 1) пошуком відповідної кандидатури на спільне проживання, створення сім'ї та ведення господарства, адже одруження вважалося однією з найголовніших подій у житті людини. «Заміж вийти — не дощову годину перестояти». «При одруженні сім раз подумай, а раз женись». «Одружуються не на рік, а на вік», — так народні прислів'я узагальнюють традиційний погляд на одруження; 2) соціальною нерівністю («Ти багатий, а я бідна — не пара з тобою»), заперечення батька, матері, родини, які мали свої розрахунки («Рад би я тебе взяти, та не велить моя мати, а хоть мати велить, так рід не звелить») [17, с. 327]. Тобто, одного бажання закоханої пари піти під вінець було замало, вирішальну роль у цьому священному обряді відігравали батьки, воля яких виконувалася беззастережно; 3) неможливістю взяти шлюб через вади здоров'я. Наприклад: «Федор 20 лет, паралич, ходить не может...» [11, арк. 4]. Зрозуміло, що в подібних випадках шанси інвалідів одружитися зі здоровими особами дорівнювали нулю, адже для повноцінного функціонування родини необхідним був належний фізичний стан як чоловіка, так і жінки. Загалом же на час проведення перепису неодружених і незаміжніх мешканців залишався відносно малий відсоток (15,1%).

Щодо вдівців і вдів, то їх налічувалось відповідно 242 (10,6%) і 181 (8,3%). Таке співвідношення загалом не відповідає шлюбно-статевій структурі традиційного соціуму. Юрій Волошин підкреслює, що перевага вдів над удівцями була типовим явищем для ранньомодерного суспільства Гетьманщини та Євро-

Таблиця 2

Шлюбний стан сільського населення Миргородського полку

Вікові групи	Чоловіки								Жінки							
	Неодружені		Одружені		Вдівці		Нез'ясований сімейний стан		Незаміжні		Заміжні		Вдови		Нез'ясований сімейний стан	
	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%
15—19	231	13,7	34	2	—	—	—	—	202	12,1	51	3	—	—	—	—
20—24	45	2,7	197	11,7	1	0,05	—	—	32	2	201	12	1	0,05	—	—
25—29	2	0,1	181	10,7	—	—	—	—	3	0,1	186	11,1	—	—	—	—
30—34	1	0,05	173	10,3	—	—	—	—	1	0,05	174	10,4	3	0,1	1	0,05
35—39	—	—	182	10,8	—	—	1	0,05	—	—	179	10,7	—	—	—	—
40—44	—	—	165	9,8	4	0,2	—	—	—	—	166	10	6	0,4	—	—
45—49	—	—	138	8,2	9	0,5	1	0,05	—	—	130	7,8	8	0,5	—	—
50—54	—	—	120	7,1	11	0,65	—	—	—	—	118	7	17	1	—	—
55—59	—	—	86	5,1	25	1,5	—	—	—	—	79	4,7	26	1,6	—	—
60—64	—	—	15	0,9	31	2	—	—	—	—	11	0,7	38	2,3	—	—
65—69	—	—	12	0,7	15	0,9	—	—	—	—	8	0,5	26	1,6	—	—
> 70	—	—	4	0,2	4	0,2	—	—	—	—	4	0,2	3	0,1	—	—
Усього	279	16,5	1307	77,5	100	6	2	0,1	238	14,2	1307	78,1	128	7,7	1	0,05

пи [14, с. 20]. Цікаво, що у віковій групі 20—24 роки є записи про чотирьох удівців, які втратили молодих дружин. Мабуть фактори передчасного овдовіння полягають в тому, що деякий вплив на прискорену смертність чоловіків і жінок могли спричинити забруднення повітря, ґрунту, води, а також поширення інфекційних хвороб [19, с. 197]. Крім того, не виключаємо можливості втрати дружини під час пологів.

Проаналізувавши вікові показники, ми побачили, що найбільша частка неодружених становить 328 чоловіків (14%) у групі 15—19 років. Серед незаміжніх цей показник дещо нижчий — 294 жінки (13,2%). Стосовно одружених, зазначимо, що їх найбільше зареєстровано у віковій категорії 35—39 років, а саме 227 чоловіків (9,7%). Найбільша частка заміжніх складає 219 осіб (9,9%) у віковій групі 25—29 років. Найвищий відсоток (80 чоловіків — 3,4%) серед удівців становила вікова група 50—54 роки. Якщо вести мову про вдів, то останніх налічувалось 65 (3%) у віковій групі 60—64 роки.

Вивчивши шлюбну структуру населення домодерних містечок, спробуємо проаналізувати ту ж проблему і в селах Миргородського полку. У десятьох селах перепис зафіксував 7113 осіб (4,7% від загальної чисельності мешканців полку). У це загальне число мешканців ми врахували трьох осіб, сімейний стан яких нез'ясований.

Отже, вирахуємо, яке число жителів перебувало у шлюбі, яку частку становили ті, хто перебував у шлюбі раніше, та частку тих, хто ніколи не брав шлюб (дивись таблицю 2).

Наші підрахунки дають змогу стверджувати, що у Генеральному описі було зареєстровано 3359 осіб шлюбного віку (1686 чоловіків і 1673 жінки). Із цього числа одружені та заміжні становили левову частку — по 1307 чоловіків (77,5) і жінок (78,1%). Із 1614 мешканців зафіксовано 8 старожилів (0,4%),

які перебували в шлюбно-сімейних відносинах. Другу позицію займали ті, хто ніколи не одружувався, а саме 279 чоловіків (16,5%) і 238 жінок (14,2%). Гіпотетично можна припустити, що холостяки та незаміжні мали доволі реальні шанси обвінчатися, причому в осіб слабкої статі вони були вищими, адже їх нараховувалось дещо менше. На останньому місці знаходились вдівці — 100 (6%) та вдови — 128 (7,7%). Указаний розподіл притаманний для тогочасної стандартної шлюбно-демографічної моделі.

Результати дослідження показали, що найбільшу частку серед неодружених становить вікова група 15—19 років (231 чоловік — 13,7%). Щодо незаміжніх, то тут аналогічний показник дещо менший — 202 жінки (12,1%). Найбільша частка одружених і заміжніх припадає на вікову категорію 20—24 роки (197 чоловіків — 11,7% і 201 жінка — 12%). Якщо говорити про вдівців, то їх найбільшу частку складала вікова група 60—64 роки (31 чоловік — 2%). У тій самій віковій категорії записано і найбільше число вдів (38 жінок — 2,3%).

У досліджуваних нами селах майже не зафіксовано випадків повторних шлюбів між удівцями та вдовами. Зустрічається лише один такий випадок. Так, зокрема, у 1768 р. бездітний 42-річний вдівець Семен Шаповал, посполитий з с. Мануйлівки, одружився вдруге на 40-річній вдові Меланії. Остання овдовіла в результаті смерті свого чоловіка Гната Германа: «Семен Шаповал 42 года, природний посполитий села Мануйловки. Его жена вторая Мелания 40 лет. Оной жени прижитая с первим ее умершим мужем козаком мануйловским Игнатом Германом дети: Гаврило 22 года, Данило 20 лет» [2, арк. 55 зв.].

Ймовірно, що подібні сімейні союзи траплялися в Гетьманщині не так часто. Французький науковець П'єр Шоню вважає, що після досягнення вдовами 30 років (у цьому віці вони обтяжені дітьми) виникають труднощі вийти вдруге заміж [27, с. 193]. Тому не дивно, що у віковій групі 30—34 роки числиться лише три вдови (0,1%).

У Румянцевському описі міститься інформація про вдівця та вдову у віковій групі 20—24 роки. Удівцем виявився мешканець згадуваного села Мануйлівки: «Григорий Хоменко, вдов, 23 года ... » [2, арк. 53]. Дітей у нього не було. Ігор Сердюк підкреслює, що вдівство чоловіка в такому ранньому віці безумовно було винятковим явищем і пояснюється, очевидно, смертю дружини під час пологів [24, с. 153]. Також учений робить акцент на тому, що однією із причин відсутності молодих вдівців є порівняно низька жіноча смертність [23, с. 176]. На нашу думку, такий факт витікає із того, що особи слабкої статі мали набагато сильніший імунітет, ніж чоловіки. Молодою вдовою була жителька с. Демидівка 20-річна Федора Радочинська, у якої від першого шлюбу залишився 4-річний син Федір [7, арк. 70]. Остання могла залишитися без чоловіка внаслідок нещасного випадку чи його хвороби.

Отже, проведені нами обрахунки свідчать про те, що:

1) У Миргородському полку другої половини XVIII ст. частка осіб, які жодного разу не перебували в шлюбі, була доволі малою (15,2%). Найбільше число останніх нараховувалось у віковій групі 15—19 років, найменше — 30—34 роки. Холостяки та незаміжні цілком могли стати шлюбними партнерами. Вочевидь, взяття шлюбу цими особами ускладнювалося тим, що остаточне рішення у цій важливій події приймали не вони самі, а їхні батьки, котрі відкидали мотиви кохання, висуваючи на перший план як мінімум рівні соціальні можливості потенційної родини. До цього варто додати, що деякі неодружені мешканці мали фізичні та психічні вади здоров'я, які давали примарні шанси на оформлення шлюбних стосунків.

2) Кістяк шлюбної структури населення складався з одружених чоловіків та жінок (76,6%). Це означає, що майже кожен перший індивід перебував у шлюбі. У досліджуваних переписних книгах не зафіксовано жодного випадку, коли у сімейному союзі були зареєстровані дівчата 13—14 річного віку, що свідчить про непопулярність укладання ранніх шлюбів. Найбільша частка одружених і заміжніх припадала на вікову групу 20—29 років (20,6%). Головною метою таких жителів можна вважати народження та виховання дітей для допомоги у господарстві. Винятковим явищем вважалася відсутність потомства.

3) Основну частину овдовілих мешканців становили літні люди (7,1%), що є притаманним для традиційного ранньомодерного соціуму. Однак у Генеральному описі зустрічаються ситуації, де фігурують молоді вдівці та вдови. На нашу думку, найбільш вірогідними факторами передчасного овдовіння були смерть дружини під час пологів, а також інфекційні захворювання, від яких частіше помирали чоловіки.

1. Центральний державний історичний архів України у м. Київ (ЦДІАК). — Ф. 57. — Оп. 1. — Спр. 343. — Арк. 1—395.
2. ЦДІАК України. — Ф. 57. — Оп. 1. — Спр. 344. — Арк. 38—79.
3. ЦДІАК. — Ф. 57. — Оп. 1. — Спр. 345. — Арк. 1—395.
4. ЦДІАК України. — Ф. 57. — Оп. 1. — Спр. 346. — Арк. 1—584.
5 ЦДІАК України. — Ф. 57. — Оп. 1. — Спр. 437. — Арк. 1—109.
6. ЦДІАК України. — Ф. 57. — Оп. 1. — Спр. 438. — Арк. 1—599.
7. ЦДІАК. — Ф. 57. — Оп. 1. — Спр. 439. — Арк. 36—484.
8. ЦДІАК. — Ф. 57. — Оп. 1. — Спр. 440. — Арк. 1—1199.
9. ЦДІАК. — Ф. 57. — Оп. 1. — Спр. 441. — Арк. 1—185.
10. ЦДІАК. — Ф. 57. — Оп. 1. — Спр. 442. — Арк. 45—243.
11. ЦДІАК. — Ф. 57. — Оп. 1. — Спр. 444. — Арк. 1—108.
12. *Бороденко О.* Статево-вікова структура населення с. Жуки Городової сотні Полтавського полку в другій половині XVIII століття (за матеріалами сповідних розписів 1775 року) / О. Бороденко // Краєзнавство. — 2012. — № 3. — С. 55—64.
13. *Волошин Ю.* Розкольницькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII ст. (історико-демографічний аспект) / Ю. Волошин. — Полтава : АСМІ, 2005. — 312 с.
14. *Волошин Ю.* Статево-вікова та шлюбна структура населення міста Полтави в другій половині XVIII ст. / Ю. Волошин // Історична пам'ять. — № 1. — 2011. — С. 5—24.
15. *Волошин Ю.* Шлюбність і шлюбний стан старовірів Стародубського полку в другій половині XVIII ст. / Ю. Волошин // Соціум: Альманах соціальної історії. — Вип. 4. — К. : Інститут історії України, 2004. — С. 39— 51.
16. *Гончаров Ю.* Городская семья второй половины XIX — начала XX в. / Ю. Гончаров. — Барнаул : Изд-во Алт. Ун-та, 2002. — 384 с.
17. Етнографія України. Навчальний посібник / за ред. С.А. Макарчука. — Львів : Світ, 1994. — 520 с.
18. *Махорін Г.Л.* Основи демографії. Курс лекцій / Г.Л. Махорін. — Житомир : Волинь, 2009. — 96 с.
19. *Миронов Б.* Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.): Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства / Б. Миронов. — СПб. : Дм. Буланин, 1999. — Т. 1. — 548 с.
20. *Муромцева Ю.* Демографія: Навчальний посібник / Ю. Муромцева. — К. : Кондор, 2008. — 300 с.
21. *Перковський А.* Українське населення в 60—70-х рр. XVIII ст. / А. Перковський // УІЖ. — 1968. — № 1. — С. 107—111.
22. *Прибиткова І.* Основи демографії: Посібник для студентів гуманітарних і суспільних факультетів вищих навчальних закладів / І. Прибиткова. — К. : АртЕк, 1995. — 256 с.
23. *Сердюк І.* Вдівці і вдови у Рум'янцевському описі Переяслава (історико-демографічний аналіз) / І. Сердюк // Краєзнавство. — 2008. — № 1—4. — С. 175—181.
24. *Сердюк І.* Полкових городов обивателі: історико-демографічна характеристика міського населення Гетьманщини другої половини XVIII ст. / І. Сердюк. — Полтава : АСМІ, 2011. — 304 с.
25. *Сявавко Є.* Українська етнопедагогіка в її історичному розвитку / Є. Сявавко. — К. : Радянська школа, 1974. — 151 с.
26. *Цатурова М.* Русское семейное право XVI—XVIII вв. / М. Цатурова. — М. : Юридическая литература, 1991. — 112 с.
27. *Шоню П.* Цивилизация классической Европы / П. Шоню. — М. : АСТ, 2008. — 608 с.
28. *Ястребов В.* Новые данные о союзах неженатой молодежи на юге России / В. Ястребов // КС. — 1896. — № 10. — С. 110—128.

Vyacheslav Kruchynenko

ON MARITAL STRUCTURE
BY POPULATION OF MYRHOROD REGIMENT
in the 2nd half of XVIII c.

In the article based upon the records of General description (1765—1769) has been presented historio-demographic analytic research-work in marital structure by population of Myrhorod regiment.

Keywords: historical demography, General description, marital status.

Вячеслав Кручиненко

БРАЧНАЯ СТРУКТУРА НАСЕЛЕНИЯ
МИРГОРОДСКОГО ПОЛКА
во второй половине XVIII в.

В статье на основе данных Генеральной описи 1765—1769 гг. с позиции исторической демографии анализируется брачная структура населения Миргородского полка.

Ключевые слова: историческая демография, Генеральная опись, брачное состояние.



Мар'яна ВОЛОШИН

ЕТНОГРАФІЧНА ТЕМАТИКА У НАУКОВІЙ ПРАКТИЦІ ДАНИЛА ФІҐОЛЯ

Стаття присвячена маловідомій постаті української етнології — Данилу Івановичу Фіґолю, етнологу, музейнику, фотографу та правознавцю, доля якого пов'язана з Галичиною. Висвітлюється формування світогляду й становленні особистості, етнографічна та музейна діяльність. Розкрито роль Данила Фіґоля у становленні народознавчих студій в 40—60-х рр. XX ст. у Львові. В дослідженні здійснений аналіз основних наукових праць етнолога. На основі опрацювання широкої джерельної бази доведено, що науковий доробок вченого важливий для поступу української етнології XX ст.

Ключові слова: Данило Фіґоль, Державний Етнографічний музей АН УРСР, Відділ етнографії Інституту Українського фольклору АН УРСР, етнологія, Галичина, УФОТО.

Данило Фіґоль (1907—1967) належить як до когорти видатних музейників, так і до плеяди тих науковців, які почали досліджувати народну культуру в умовах ідеологічного тиску на гуманітарну науку та репресій проти українських вчених з боку радянської влади. Не дивлячись на його доробки в дослідженні матеріальної та духовної культури, сьогодні ім'я дослідника несправедливо призабуте.

Короткі відомості про життя та наукову діяльність містяться в небагатьох публікаціях. Однією із перших є публікація сина — Романа. Статті про вченого надруковані у збірнику «Мистецтвознавство» [62], «Личаківському некрополі» [18] та в літературно-громадському альманасі «Євшан-зілля» [38]. У публікаціях сина подані стислі біографічні дані про наукову діяльність батька як етнографа, мистецтвознавця, музейника, фотографа [62], та складений бібліографічний покажчик праць Данила Фіґоля [62, с. 144—148]. Загальні відомості про вченого викладено в Енциклопедії українознавства [16], фундатором якої був брат Данила Івановича — Атанас Фіґоль. Професор С. Макарчук охарактеризував дослідження Данила Фіґоля про побут робітників Львова [20]. Коротку інформацію про Данила Фіґоля як етнографа ми зустрічаємо у публікаціях про Романа Гарасимчука [9; 21], Савину Сидорович [12], Катерину Матейко [11; 13; 22; 24; 25], Любов Суху [7], Мустафу Козакевича [10].

Огляд наявних джерел засвідчив, що вони носять переважно загально-ознайомчий характер із постаттю вченого. В них відсутні дослідження, які стосуються його праці в радянський час, в умовах ідеологічного тиску на науку. Сьогодні назріла потреба вивчити наукову спадщину цього видатного діяча української науки та культури середини — третьої чверті XX ст.

Народився Данило Іванович 1 січня 1907 року в м. Коломиї Станіславівської області (УРСР)[1] в родині педагога-катехита, теолога о. Івана Фіґоля[2] та

[1] Тепер Івано-Франківська область.

[2] Іван Фіґоль — український католицький священик, педагог, церковно-громадський діяч, доктор теології. Працював кетахитом у Станіславівській та Коломийській гімназіях, де викладав катехизм, грецьку та латинську мови, а також гомілетику — мистецтво проповіді. Інколи у свята та неділі відправляв у церковці монастиря оо. Редемптористів. У 1929 р. переїхав до Львова, де він працював отцем-кетахитом в українській чоловічій гімназії, викладаючи теологію моралі та гомілетику.

Стефанії, з роду Галущинських[3]. У родині було п'ятеро дітей[4], серед них Данило був найстаршим. Родина Данила Фіґоля відносилась до стану греко-католицького духовенства, що вплинуло на формування світогляду молодого Данила. Початкову освіту здобув в рідному місті, де навчався в народній школі. У 1917 році вступив до гімназії в м. Станіславові (Івано-Франківськ), яку закінчив у 1925 році [5, арк. 39]. Хвороба не дозволила йому у 1925 році відбувати військову служби та скласти іспити для вступу в Львівський університет ім. Яна Казимира. У 1926 році Данило реалізував свою мету і став студентом юридичного факультету [5, арк. 67]. Паралельно із вивченням права юнак відвідував лекції художньої та науково-прикладної фотографії, які проводив у професор Юзеф Світковський[5]. Протягом двох років проходив безкоштовну юридичну практику, але, попри це, студент продовжував вивчати фотографію у Львівському художньо-промисловому училищі [5, арк. 69].

В період навчання в Університеті Яна Казимира майбутній юрист вивчав народне, звичаєве право. Результатом студентських зацікавлень стало те, що Данило Фіґоль підготував магістерську роботу на тему «Литовські статути XVI—XVII ст.», в якій висвітлив відображення звичаєвого права в Литовських статутах. У 1930 році закінчив юридичний факультет та здобув диплом магістра правознавчих наук [5, арк. 41]. Після закінчення Університету Яна Казимира Данило Фіґоль прагнув створити приватну нотаріальну установу. Ідею заснування приватної юридичної канцелярії підтримали в колі сім'ї Данила. Реалізувати цей задум перешкодили смерть батька й низький матеріальний рівень життя родини Фіґолів.

Життєві обставини змусили Данила Івановича Фіґоля в 1933 році піти працювати юристом в нотаріальну контору в м. Щирець. Згодом у Камянку-Струмилову на посаді нотаря (нотаріуса. — *М. В.*) [5, арк. 39] в правознавця Володимира Куриловича, де пропрацював до вересня 1939 року.

Роботу в нотаріальній установі Данило Фіґоль поєднував із фотографією. На початку 30-х років XX ст. він працював редактором періодичного видання Українського фотографічного товариства у Львові (УФОТО) «Світло й тінь» [5, арк. 64]. Журнал виходив у Львові протягом 1933—1939 рр., у якому Данило Іванович періодично друкував свої праці з художньої фотографії [41; 43—45].

УФОТО було засноване у Львові в 1930 році з ініціативи Олекси Балицького та Степана Дмоховського. Данило Іванович Фіґоль один із організаторів Українського фотографічного товариства[6]. У 1933 році, «в час невимовно прикрої господарської кризи», — зазначалось у передмові від редакції журналу, — УФОТО розпочало видавати перший український фотографічний журнал на Західній Україні «Світло й тінь» [29, с. 1]. Данило Фіґоль був одним із його редакторів.

Товариство регулярно проводило виставки української художньої фотографії в Галичині та закордоном. Данило Іванович брав участь в усіх виставках УФОТО [6; 8; 15; 23; 27; 28; 31; 32; 63]. Важливою для молодого фотографа стала виставка, проведена у Львові 18 квітня 1937 року в залах Природничого музею Наукового товариства ім. Т. Шевченка. Це була широкомасштабна виставка Української мистецької фотографії, на якій були присутні представники Польського фотографічного товариства й преси. Вона зробила помітне враження на зібраних гостях, преса присвятила їй доволі багато місця в періодичних видання [23, с. 811]. На виставці Фіґоль Данило продемонстрував аудиторії чотири свої світлини «Сирітка Зелі», «Відвідини тіней», «Кізі й Цівуня» та «Осінь». Характерним жанром світлин було відображення селянського побуту того часу (30-х років XX ст.). Олесь Мох з цього приводу

[3] Стефанія Фіґоль (Галущинська) — дочка пароха Миколи Галущинського із Звиняча Чортківського повіту, народилась та виховувалась в сім'ї українського духовенства.

[4] Данило, Атанас, Володимир, Марія та Дарія.

[5] Юзеф Світковський — професор фотографії, лектор, видатний львівський фотохудожник міжвоєнного періоду, майстер фотографії.

[6] Українське фотографічне товариство — спілка українських фотоаматорів Західної України, створена у Львові в 1930 році з метою об'єднати українських фотографів та пропагувати мистецтво і техніку фотографії серед українського населення. Існувало до 1939 р. Іноді вживаються скорочені назви УФОТО, УФТ, UFT тощо. Установчі збори Українського фотографічного товариства відбулися у приміщені «Народної гостиниці» у Львові. Ініціаторами створення УФОТО були професор Олекса Балицький та доктор Степан Дмоховський.



Данило Фіґоль. Фото 1947 року (Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 3. — Спр. 61. Особова справа Данила Фіґоля. — Арк. 36)

констатував: «Фіґоль, як і раніше, любується у штучних вишуканих мотивах…. — це його давній жанр, якого він тепер не покидає. Можна б мати завваги тільки щодо технічного виконання його декотрих образів….» [23, с. 813]. В періодичних виданнях [14; 26] того часу було висвітлено майже всі аспекти проведення виставки, автори яких виклали свої рецензії на кожного учасника VII Виставки Української мистецької фотографії. Стосовно Данила Івановича зазначалось: ««Осінь» Д. Фіґоля прегарна… дуже багато серця видно з малих котиків «Кізі й Цівуня» (модерно унятих)… Досить еміґматичні, загадкові «Відвідини тіней»… » [23, с. 816]. За його участю, закордоном пройшло близько трьох виставок. Данило Фіґоль взяв участь в міжнародній фотовиставці в Лос-Анжелосі 1932 р., де за фото «Юдин гріш» отримав відзначення — гран-прі [62, с. 143]. Він учасник Першої Всеслов'янської виставки мистецької фотографії в Загребі 1935 року та Чикаго — 1933 року.

Бачення життя та природи через призму художньої фотографії стало важливим чинником у формуванні його світогляду, як знаного фотографа. Діяльність упродовж складних історичних 30-х років XX ст. та виховання в сім'ї греко-католицького священика сформувало майбутнє світобачення та науково-дослідну практику в галузі українського народознавства.

У 1939 р. Данило Фіґоль переїжджає до Львова. Час його прибуття збігся з «організаційним періодом», коли у місті проходили вибори депутатів у Національні збори західних областей УРСР, де він почав працювати агітатором виборчої дільниці [5, арк. 64]. Коли закінчились вибори, знайшов працю в головному поштамті Львова, де виконував обов'язки завідувача передплатним відділом Міськсоюздруку [5, арк. 69]. У Львові він зустрів своє кохання та одружився з Ярославою Проців[7], яка була вчителькою середньої школи м. Перемишля[8].

На період німецької окупації Львова (1941—1943 рр.) припала педагогічна діяльність Данило Фіґоль. Він вчителював у львівській Художньо-промисловій школі. Фах педагога не приносив достатньо коштів, щоб прогодувати молоду сім'ю в кризових тогочасних умовах, тому Данило Іванович змушений додатково працювати продавцем у крамниці, торгуючи різноманітними фотоматеріалами. Педагогічна діяльність у 1943—1944 рр. була перервана і Данило залишився без роботи. Пояснюється це перебігом подій Другої світової війни на території Західної України. У 1943 р. він покидає Львів і переїжджає до дружини в Перемишль. Після звільнення міста від німецьких окупантів працював викладачем у Торговельно-економічній гімназії [5, арк. 39].

Державний договір, підписаний в 1945 р. між урядом СРСР та Польським Комітетом Народного Визволення, передбачав нові зміни в державному розмежуванні. Згідно з цим договором м. Перемишль залишалось під протекторатом польської влади. Це змусило Данила Фіґоля разом із дружиною та дітьми переїхати до Львова, де вони проживали на вулиці Семена Палія 3/3 все своє життя [5, арк. 39].

1 березня 1945 р. Данило Фіґоль почав працювати у Відділі етнографії Інституту Українського

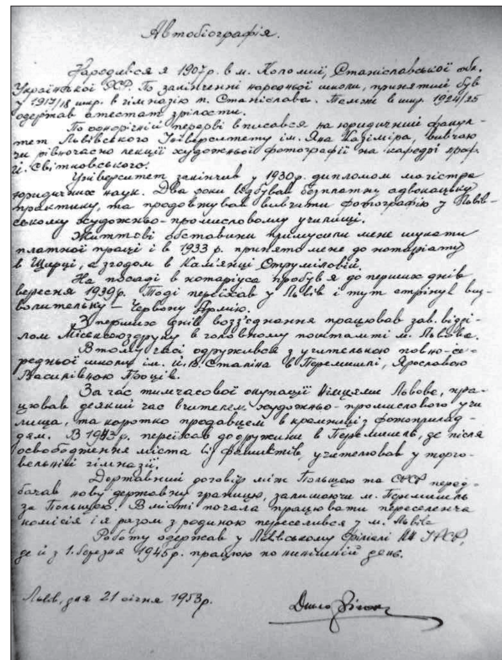
[7] Анна уродженка 10 квітня 1909 року м. Station Станіславова. Навчалась в Університеті Яна Казимира на математично-природничому факультеті, захистила магістерську роботу «Сільськогосподарські взаємини Південно-Східної Польщі у висвітленій літературі» у 1938 році. В сім'ї Данила та Ярослови Фіґолів було п'ятеро дітей — Роман, Марія, Володимир, Іванна та Любов. До 1945 року сім'я проживала в Перемишлі.

[8] В той час найменувалась як повносередня школа ім. Й.В. Сталіна.

фольклору АН УРСР м. Львова та Державному Етнографічному музеї АН УРСР на посаді лаборанта [5, арк. 76]. В Лабораторії науково-прикладної фотографії Академії наук УРСР вчений розпочав дослідження на тему «Фототехніка як дослідницький метод в етнографії та краєзнавстві» [9]. На жаль, автору не вдалось завершити роботу над цим дослідженням, яке на сьогодні залишається не опублікованим [5, арк. 43].

Сумлінна праця на посаді лаборанта була оцінена директором музею та його співробітниками, тому 1 квітня 1946 р. Данила Фіголя за підписом академіка Філарета Колесси призначено на посаду завідувача відділом експозиції [5, арк. 44]. Ентузіазм і наполегливість у роботі спричинили те, що в червні 1946 р. Данило Іванович приступив до праці бібліотекаря у музеї. Через місяць його вже затвердили на посаді молодшого наукового співробітника, а із січня 1947 р. він тимчасово виконував обов'язки завідувача директора бібліотеки Державного Етнографічного музею АН УРСР. За час роботи у цьому відділі вчений брав участь в етнографічних експедиціях та займався науковою роботою [5, арк. 56]. Дослідницькі інтереси Данила Фіґоля сягали різних ділянок української традиційної культури. Стрижнем були його захоплення мистецтвом, зокрема фотографією та етнографією. Він формувався як вчений, співпрацюючи з відомим львівськими вченими — Філаретом Колессою, Оленою Кульчицькою, Степаном Щуратом, Іриною Гургулою, Савиною Сидорович, Іваном Крип'якевичем, Романом Гарасимчуком, Михайлом Скориком, Василем Пастущинем, Катериною Матейко, Любов'ю Сухою.

В Державному Етнографічному музеї АН УРСР він працював над темами «Народні форми транспорту та комунікації» й «Сплав лісу» [5, арк. 43]. Його дослідження повинно було увійти розділом до колективної теми «Атлас матеріальної культури західних областей УРСР» [5, арк. 43], яку виконували працівники Львівського Відділу етнографії Інституту Українського фольклору АН УРСР та Державного Етнографічного музею Академії наук УРСР. Наукова робота над «Атласом матеріальної культури західних областей УРСР» була розпочата в 1940 р., але через початок Другої світової війни роботу над нею відклали [30, с. 158]. Цей проект залишився незавершеним, оскільки у дослідженні: не була висвітлена теза про єдність трьох братніх народів; недостатня методологічна чіткість й відсутня критика праць «буржуазних» авторів та низький ідеологічний рівень [1, арк. 61—62].


Автобіографія.

Народився я 1907 р. в м. Коломиї, Станіславської обл. Української РСР. По закінченні народної школи, принятий був у 1917/18 шк. р. в гімназію м. Станіслава. Там же в шк. р. 1924/25 одержав атестат зрілості.

По однорічній перерві вписався на юридичний факультет Львівського Університету ім. Яна Казіміра, вивчаючи рівночасно лекції художньої фотографії на кафедрі проф. Й. Світковського.

Університет закінчив у 1930 р. дипломом магістра юридичних наук. Два роки відбував безплатну адвокатську практику, та продовжував вивчати фотографію у Львівському художньо-промисловому училищі.

Життєві обставини примусили мене шукати платної праці і в 1933 р. принято мене до нотаріату в Щирці, а згодом в Кам'янці Струміловій.

На посаді в нотаріуса пробув я до перших днів вересня 1939 р. Тоді переїхав у Львів і тут стрінув визволительку — Червону Армію.

З перших днів возз'єднання працював зав. відділом Міськсоюздруку в головному поштамті м. Львова.

В тому ж часі одружився з учителькою повно-середньої школи ім. Й. В. Сталіна в Перемишлі, Ярославою Василівною [illegible].

За час тимчасової окупації німцями Львова, працював деякий час вчителем художньо-промислового училища, та коротко продавцем в крамниці з фотоприладдям. В 1943 р. переїхав до дружини в Перемишль, де після освободження міста від фашистів, учителював у торговельній гімназії.

Державний договір між Польщею та СРСР передбачав нову державну границю, залишаючи м. Перемишль за Польщею. В місті почала працювати переселенча комісія і я разом з родиною переселився у м. Львів.

Роботу одержав у Львівському Філіалі АН УРСР, де й з 1. березня 1945 р. працюю по нинішній день.

Львів, дня 21 січня 1953 р.

Автобіографія. 1953 р. (Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 3. — Спр. 61. Особова справа Данила Фіголя. — Арк. 72)

Під тиском радянської ідеології, яка визначала потрібні й не потрібні теми, вчений змушений був обрати іншу тему дослідження і працював над кандидатською дисертацією «Культура і побут колгоспного селянства українського Полісся» [5, арк. 61]. На жаль, вченому не вдалось завершити та захистити дисертаційне дослідження. З цієї теми він написав низку статей, що були опубліковані. Можна припустити, що причина, яка завадила написанню та захисту дисертації, пов'язана з вибраною темою та поглядами Данила Фіґоля, які він не поділяв з владою. Матеріли, ним зібрані, не підтверджували постулати, які треба було задекларувати згідно з радянською ідеологією, яка вважала, що селянство — це «загроза», та виявляла в ньому довговічний вплив «неправильних» настанов буржуазної етнографії, яка твердила, що носієм «етносу», традицій національної культури є лише селянство [19, с. 158].

---

[9] На основі опрацювання архівних матеріалів виявлено, що ця праця має ще іншу назву «Краєзнавчо-етнографічна фотографія в музейно-науковій роботі» 1947.

Перелік наукових праць Д. Фіголя (Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 3. — Спр. 61. Особова справа Данила Фіголя. — Арк. 68)

Перші кроки реалізації наукового плану в етнографічних дослідженнях вченого були здійснені в кінці 40-х рр. XX ст. У 1949 р. Данило Фіголь взяв участь у польовій експедиції на Полісся. На основі польових матеріалів в 1950 р. надрукував статтю «Культура и быт колхозников Львовской области» [33]. У цьому дослідженні етнолог, незважаючи на задекларовану тематику дослідження, надав перевагу висвітленню матеріальної культури Полісся з її складовими житлом, одягом, та духовною з традиційною сімейною та календарною обрядовістю [33, с. 137—149].

Етнографічні дослідження Данила Фіголя 50—60-х рр. XX ст. присвячені вивченню громадського та сімейного побуту робітників Західної України дорадянського періоду. Зміна тематики наукових студій того періоду для науковців регламентувалась низкою чинників. Одним із важливих була I Республіканська нарада з питань етнографії, проведена у Львові 23—27 лютого 1954 року. Згідно з нею у 50-х рр. XX ст. етнографи СРСР, в тому числі й УРСР, повинні працювати над дослідженням «проблеми соціалістичних перетворень культури та побуту народів СРСР» [19, с. 158]. Не менш вагомим фактором була ідеологія марксизму-ленінізму, що домінувала над всіма гуманітарними науками. Творча й наукова думка вчених радянського періоду не була вільною. Наукове вивчення робітничого стану та колгоспного селянства схвалювалось та заохочувалось владними державно-політичними органами. Тематика досліджень диктувалася радянською ідеологією і була направлена на висвітлення «покращення» умов життя українців в період будівництва соціалізму та показ всього негативного, що було до радянської влади.

У 1953 р. Данило Фіголь взяв участь у польовій експедиції на Полісся, в ході якої науковці Українського музею етнографії та художнього промислу АН УРСР відвідали північні райони Рівненської та Волинської областей (Рокитно, Сарни, Дубровиця, Любешів, Камінь-Каширський). Експедиція тривала 20 днів, впродовж яких етнографи досліджували особливості побуту та промисли. Згідно з тематичним планом це дослідження повинно було продовжуватись в наступні роки [36, с. 48]. Результати польової експедиції Данило Іванович висвітлив у науковій статті «Деякі особливості сучасного побуту українців Полісся» [36]. У публікації, незважаючи на вказівки I Республіканської наради, він звернув увагу на традиційну культури поліщуків: поселення та садибу, народний одяг, звичаї та обряди, господарські заняття, знаряддя обробітку ґрунту, промисли, ремесла, та виділив локальні особливості й регіональну специфіку.

У 1957 р. етнолог надрукував статтю «Етнографічне дослідження в Рокитнянському районі на Поліссі в 1954 році» [42], в якій наголосив на сімейному побуті українського села на Поліссі; описав чинники, що вплинули на формування нового сімейного побуту, та зміни в характері основних занять поліщуків; детально зупинився на висвітленні весільної обрядовості поліщуків; зауважив: «хлопці одружуються, а дівчата виходять заміж по своїй волі, примусу батьків, який базується на матеріальній вигоді, зараз немає» [42, с. 28]. У висновках також задекларував, що «під впливом нових умов життя поступово змінюється і побут» [42, с. 29]. Автор змушений був зробити такі висновки, згідно з радянською ідеологією.

У статті «До історії робітників Львова в кінці XIX — на початку XX ст.» [48] вчений подав характеристику побуту робітників Львова дорадянського періоду; охарактеризував житло робітників: «Будинки споруджували за зразком традиційного селянського житла... В основному трикамерні

(хата + сіни + хата) або чотирикамерні (хата+сіни+хата+комора)» [48, с. 18] та одяг (чоловічий, жіночий, дитячий; святковий, буденний), який зберіг чимало традиційних рис [48, с. 19—20]; узагальнив і нові явища у суспільному житті міста: сімейні свята робітників, пов'язані із народженням і хрещенням дитини; весільну й похоронну обрядовість та дозвілля робітників [48, с. 22].

Поряд із науковими дослідженнями у 1953 р. етнограф взяв участь у польовій етнографічній експедиції на Полісся [3], про яку йшлося попередньо. В архіві Інституту народознавства НАН України зберігаються його польові щоденники з цієї експедиції, матеріали яких — важливе джерело для вивчення традиційного землеробства поліщуків. Це підтверджують наступні записи в польових журналах науковця: «Працювали прадідівськими знаряддям — сохою та дерев'яною бороною. Перший плуг на Поліссі з'явився в 1912 році. Його виготовив місцевий коваль (чех за походженням), який бачив такі «залізні сохи» в польському маєтку. Але таке знаряддя праці спочатку мало використовувалось, оскільки селяни надавали перевагу сохі, адже вважали її найкращою» [2, арк. 57—81]. Із польових щоденників Данила Фіґоля можемо дізнатися про техніку виготовлення сохи: «Соху виготовляли самі селяни. Звичайно із берези. Викорчовували дерево, два розвиляні корчі — залишали на ручку — так звані роги, а до стовбура, що звався рогач — прикріпляли під гострим кутом два патики, зачіплені залізними сошниками. На кінці рогача вміщували ярмо, за допомогою якого воли тягли соху. Ярмо будовою не відрізнялось від звичайного (при возі), лише було в два рази довше за нього» [3, арк. 81].

В центрі наукових зацікавлень Данила Фіґоля також були допоміжні господарські заняття поліщуків. Це засвідчують польові матеріали народознавця. «Допоміжним видом занять було бджільництво. Колоди зберігали, за панщини, в лісі на дереві, але коли ввели данину на кожну колоду і бортю, тоді пасічники почали переносити колоди біля хат, а від бортей відмовились. Таким чином бортей зникає із вжитку і залишається лише колода, яку тримали, за звичкою, на дереві поблизу хати або близько села» [3, арк. 81, 83].

Із польових щоденників також можна почерпнути інформацію про весільну обрядовість українців Полісся. «Весілля на Поліссі тривало кілька днів, розпочиналось воно свачинами: 3—5 сватів бадали, чи буде згода, і щойно перевіривши справу йшли офіційно. Потім змовини, тобто договорювались, коли має бути весілля і що молода отримає на придане. Дівчина отримувала «бодню» або «кухар», який забирала із собою на нове господарство. На саме весілля вбирала дівчина часто «велін» та багате біле плаття, а молодий костюм. Весілля розпочиналось в молодої, а потім переїздили до молодого» [3, арк. 84]. Також вчений описав досить цікавий звичай, пов'язаний із обрядовою дією, яка визначала порядність нареченої. «Був звичай, що, приїжджаючи на подвір'я молодого, молода скакала з фіри на діжку (коли була чесна), а ні, якщо таке траплялось, обходила сторону діжку» [3, арк. 85]. Польові матеріали Данила Фіґоля заслуговують окремого наукового дослідження, тому в даній публікації не подаються.

У 1951 р. за постановою Ради Міністрів УРСР у Львові відбулось об'єднання Музею художньої промисловості і Музею етнографії НТШ в єдиний Музей етнографії та художнього промислу АН УРСР. Зосереджувалась велика кількість експонатів, понад 60 тисяч, які були розподілені на окремі фонди, а відповідальними за їх збереження призначали наукових співробітників.

Виступаючи за береження української культурної спадщини Данило Фіґоль у 1952 р. остаточно зосередився на роботі в Музеї етнографії та художнього промислу АН УРСР. Тоді ж відбулось ще більше розширення спектру наукових зацікавлень ученого. Досліднику доручили завідувати фондом іграшок, яким він опікувався до 1964 року. Свідченням його фаховості у музейній справі є статті й доповіді, які присвячені музейному аспекту практики Данила Фіґоля [34; 35; 50; 56; 57; 58; 59; 61]. Основний масив роботи на цій посаді зводився до відповідальності й упорядкування ілюстраційних фондів музею, побудові експозиції та культурно-освітній роботі [5, арк. 43]. Робота в цьому руслі спричинила появу у 1956 р. публікації «Українська народна дитяча іграшка» [56]. В цій статті автор висвітлює функції, ґенезу та українські школи виготовлення народної дитячої іграшки; описав музейну збірку народної дитячої іграшки Державного музею етнографії та художнього промислу АН УРСР та традиції її творення в різних етнографічних районах Західної України; зробив

акцент на матеріалі виготовлення дитячої забавки, виділивши два види: дерев'яні та глиняні; виокремив основні три групи (образні й сюжетні; музично-шумові; механічні) та підгрупи української народної дитячої іграшки [56, с. 74—78]; детально зупинився на Яворівській школі народної іграшки; наголосив на використанні та значенні іграшки для формування світогляду дитини. На основі проведеного дослідження автор закликає активніше використовувати представлені зразки народної іграшки для виховання дітей [56, с. 77].

У 1957 р. вчений у співавторстві із М. Козакевичем та В. Рожанківським опублікував наукову статтю музеєзнавчого характеру «Поповнення фондів Українського державного музею етнографії та художнього промислу АН УРСР» [61]. В ній висвітлив оновлення музейної збірки у 1954 р. на основі експонатів Полісся; зазначив доповнення музейних фондів новими знаряддями праці, речами з поліської селянської хати та народним одягом, поряд із експонатами народного мистецтва та художнього промислу. У 1959 р. зусиллями вченого побачила світ стаття «Новонабуті експонати музею» [37]. Вона присвячена поповненню фондів Українського державного музею етнографії та художнього промислу АН УРСР новими збірками.

Його заслуги та досвід у діяльності на ниві української етнографії та музейництва були високо оцінені. У 1960 р. вченого призначили головним охоронцем фондів Музею етнографії та художнього промислу АН УРСР. Ця посада сприяла написанню путівника «Львівський державний музей етнографії та художнього промислу АН УРСР» [45]. В ній автор висвітлив історію створення музею; означив історичний принцип побудови його експозиції; описав фонди музею, їх поповнення, науково-дослідну та збирацьку роботу працівників Українського державного музею етнографії та художнього промислу АН УРСР [50, с. 9—10].

У 1964 р. Данило Іванович у співавторстві з В.А. Маланчуком опублікували статтю «Вишивка в сучасному побуті» [58], в якій висвітлюється значення народної художньої вишивки для української культури; автори виділили виховну функцію української народної вишивки та закликали до її збереження. У висновку вчені вималювали майбутні перспективи розвитку художньої вишивки [58, с. 45].

Наукова практика Данило Фіголь як етнографа й музейника виявлялась в активній участі у наукових конференціях. Помітною для етнографічної науки Галичини 50-х рр. XX ст. була виїзна конференція, організована Музеєм етнографії та художнього промислу АН УРСР спільно з Бориславським Міським Комітетом КП(б)У. Конференція проходила протягом 2—5 грудня 1960 р. в м. Бориславі у приміщені Палацу Культури нафтовиків на тему: «Здобутки народної культури — в сучасний побут» [2, арк. 1]. У цій конференції вз'яли участь та виступили з доповідями науковці відділу етнографії Музею етнографії та художнього промислу АН УРСР — К.І. Матейко, Д.І. Фіголь, Р.П. Гарасимчук, М.П. Ковальський, С.А. Макарчук, В.П. Васьків і У.Л. Рудницька [2, арк. 2]. Публікація «Здобутки народної культури — в сучасний побут» [59] написана у співавторстві з дослідницею українського народного одягу Катериною Матейко на основі матеріалів конференції [2, арк. 2] та опублікована в 1962 році. Дослідники довели актуальність та значимість виїзних наукових конференцій для поступу української етнологічної науки у XX ст. [59, с. 234—235]. Незважаючи на значимість цієї конференції вчені висвітлили зміст доповідей лише деяких її учасників: Р. Гарасимчука, Д. Фіголя, В. Васьківа, К. Матейко й С. Макарчука [59, с. 234]. Проведені конференції впродовж 1960—1961 рр. мали велике значення для розвитку етнографічної науки.

Протягом 7—8 грудня 1964 р. у Львові проходила наукова конференція, присвячена 25-й річниці возз'єднання Західноукраїнських земель з УРСР. Темою конференції була «Народна культура західних областей України за роки радянської влади» [57]. Вчений взяв у ній участь та виступив з доповіддю «Український державний музей етнографії та художнього промислу АН УРСР — важливий центр дослідження та популяризації культури і побуту українського народу» [57, с. 40]. У доповіді науковець подав історію створення музею [2, арк. 1]; зупинився на науково-дослідній роботі музею в умовах різних історичних періодів (Австро-угорського та польського панування, Першої та Другої світових воєн, радянського режиму); наголосив, що в «період австро-угорського та панського, себто польського панування, двом музеям було важко вести будь-яку роботу; висвітлив позитивні сторони науково-дослідної роботи, відзначивши внесок

І. Франка та В. Гнатюка» [2, арк. 1], збільшення музейних збірок, встановлення нових контактів із музеями не тільки УРСР, а й з іншими республіками СРСР та початок систематичної науково-дослідної роботи над збірками; задекларував негативний вплив на роботу музею Першої світової війни; висвітлив головні теми наукової роботи працівників Музею етнографії та художнього промислу АН УРСР в 1950-х рр.: «дослідження матеріальної й духовної культури українського народу та вивчення промисловості України» [2, арк. 3]; наголосив на колективній роботі львівських вчених над етнографічним нарисом «Українці», «Історико-етнографічним Атласом» та «Нарисом з історії українського народного та прикладного мистецтва» [2, арк. 8—10].

Паралельно із науковою Данило Фіґоль був залучений до консультативної роботи, яка спрямовувалась на допомогу промисловим підприємствам і творчим організаціям. Завдяки цьому він взяв участь у VII міжнародному конгресі антропологічних та етнографічних наук [17], організованому вченими Москви, Ленінграда, Києва та Львова в 1964 році. На ній етнолог виголосив доповідь про «Методику наукової пропаганди в культурно-масовій та науково-освітній роботі музеїв» [17, с. 102], яка отримала схвальну оцінку та була опублікована в Москві [34].

Попри наукову діяльність дружня й плідна співпраця поєднувала Данила Фіґоля із видатною львівською художницею та мистецтвознавцем Оленою Кульчицькою. Це засвідчує низка публікацій, які присвячені життю й творчій діяльності Олени Кульчицької та спогади про художницю [47; 49; 52; 53; 55; 60]. То ж не дивно, що вчений із 1945 р. був незмінним особистим секретарем та помічником Олени Львівни. Данило Іванович ініціатор створення Художньо-меморіального музею О.Л. Кульчицької, в Львівській середній школі № 87 [62, с. 143]. Окрім того, учений один із виконавців останньої волі художниці та автор її заповіту. Олена Кульчицька доручила Данилові Фіґолю передати всю її творчу спадщину в дар народу в особі Львівського музею українського мистецтва[10].

Вчений у співавторстві із І. Сенівом видали друком в 1953 р. каталог виставки «О.Л. Кульчицька як художник-етнограф» [60]. В статті «Скарб Олени Кульчицької» [53] автор висвітлює вагомість Олени Кульчицької для розвитку українського мистецтвознавства; проаналізував громадсько-політичну, наукову й творчу практику художниці протягом 1939—1967 рр.; наголосив на етнографічному аспекті наукової діяльності, що підтвердив працями: «Західноукраїнський народний одяг», «Народне будівництво», «Весілля на склі», «Демонологія Гуцульщини» [53, с. 18—19]; спричинився до видання «Каталогу міжобласної художньої виставки», яка була присвячена 25-й річниці возз'єднання українського народу в єдиній Українській Радянській Соціалістичній Республіці. Виданий каталог виставки повністю не продався і в 1972 р. залишки тиражу в кількості 800 примірників були списані й знищені. Сьогодні праця — мистецтвознавча цінність та бібліографічна рідкість [49].



Похорон Д.І. Фіґоля, 1967 рік (Криса Л., Фіголь Р.Д. Личаківський некрополь: путівник / Любомир Криса, Роман Фіголь. — Львів, 2006. — С. 416.)

На шістдесятому році життя Данило Іванович Фіґоль відійшов у вічність. Похований на Личаківському кладовищі, поле № 75, неподалік від свого батька та матері Івана та Стефанії Фіґолів. Стараннями дітей у 1970 р. було поставлено пам'ятник з мармурової крихти [18, с. 416].

Данило Іванович Фіґоль за час роботи в Музеї етнографії та художнього промислу АН УРСР опублікував сам або у співавторстві понад двадцять праць і науково-популярних статей з питань української етнографії.

Наукова практика Данила Фіґоля проходила в три етапи: реалізація професійних навичок роботи з фотоапаратом (30—40-ві рр. ХХ ст.); становлення його як дослідника української етнографічної на-

[10] Сьогодні Національний музей у Львові імені Андрея Шептицького.

уки (1945—1951 рр.); праця у сфері музеєзнавства (1951—1964 рр.).

На особистість Данила Фіголя та його етнографічну практику вплинула ідеологія марксизму-ленінізму. На початку своєї наукової діяльності вчений не корився їй, але партійно-державна цензура виявилась сильнішою. Це призвело до зміни тематики етнографічних досліджень етнолога. Аналіз наукової спадщини вченого продемонстрував, що вся творчість Данила Івановича підтверджує складність існування галицького інтелігента в умовах радянської дійсності, в якій йому доводилось роздвоюватись, показувати правдиві, об'єктивні реалії українського життя, традицій та, з іншого боку, знаходити нереальні факти, що вимагала радянська ідеологія, й висвітлювати їх. Та, незважаючи на складні обставини наукової етнографічної діяльності,

Окрім опублікованих наукових досліджень чимало праць ученого неопубліковані та зберігаються в архівах України, зокрема архіві Інституту народознавства НАН України. Все це засвідчує, що народознавець здійснив вагомий внесок в розвиток української етнографічної науки воєнного і повоєнного часу, а рукописна спадщина вченого-етнолога вимагає окремого монографічного вивчення.

1. Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. Державний етнографічний музей Академії наук УРСР. — Оп. 1. Документи постійного зберігання за 1939—1940, 1944—1951 рр. — Од. зб. 7. Плани науково-дослідної роботи музею на 1945—1949 рр. — 127 арк.
2. Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 146. — (Фіголь Д.І. Український державний музей етнографії та художнього промислу АН УРСР — важливий центр дослідження та популяризації культури і побуту українського народу). — 10 арк.
3. Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2 (Науково-дослідна документація за 1951—2000). — Спр. 21. Фіголь Д.І. Матеріали етнографічної експедиції у Полісся. Польові журнали (ч. 1, 2, 3). 1953 р. — 261 с.
4. Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 90. — (Фіголь Д.І., Матейко К. І. Здобутки народної культури в сучасний побут). — 10 арк.
5. Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 3. — Спр. 61 (Особова справа Данила Фіголя). — Арк. 36—81.
6. Виставка «Наша Батьківщина на світлині». Каталог. — Львів, 1935. — Листопад. — І. Мистецький краєзнавчий відділ: п'ять фото за № 52—56; ІІ. Документальний краєзнавчий відділ: дванадцять фото за № 351—362.
7. *Волошин М.М.* Любов Суха — дослідниця народних промислів українців Східних Карпат (до 25-ліття з дня смерті) / Мар'яна Волошин // Народознавчі зошити. — 2013. — № 3. — С. 509—518.
8. Восьма вистава української мистецької фотографії. — Львів, 1938. — 3—30 квітня. — № 105, 106. — С. 7.
9. *Гарасимчук Р.* Народні танці Карпат / упоряд., вступна стаття Р.Ф. Кирчів, С.П. Павлюк, В. Яблонська. «Унікальне дослідження і його автор». — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2008. — Кн. 1. — С. 5—28.
10. *Гілевич І.* Мустафа Козакевич — дослідник традиційної культури українців Полісся та Волині / Ігор Гілевич // Народознавчі зошити. — 2008. — № 3—4. — С. 215—227.
11. *Горинь Г.* Катерина Матейко: штрих до творчого портрета на відстані часу / Г. Горинь, О. Никорак // Народознавчі зошити. — 2000. — № 6. — С. 1102—1113.
12. *Грицюк І.* Життєвий шлях і наукова діяльність Савини Сидорович / І. Грицюк // Народознавчі зошити. — 1999. — № 6. — С. 911—920.
13. *Гудак В.* Незабутні враження / Василь Гудак // Народознавчі зошити. — 2011. — № 4. — С. 608—609.
14. Діло. — 1937. — 20 квітня.
15. Друга виставка української фотографіки. Каталог. — Львів, 1931. — Грудень. — С. 9—10. — Фото № 166—174.
16. Енциклопедія українознавства : у 10-х т. / головний редактор Володимир Кубійович. — Париж ; Нью-Йорк : Молоде життя, 1954—1989. — Т. 10.
17. *Зінич В.Т.* Українські вчені на VII міжнародному конгресі антропологічних та етнографічних наук / В. Зінич // Народна творчість та етнографія. — № 1. — 1964. — С. 101—103.
18. *Криса Л.* Личаківський некрополь : путівник / Любомир Криса, Роман Фіголь. — Львів, 2006. — С. 416.
19. *Куницький О.С.* Робота відділу етнографії в 1954—1956 рр. / О.С. Куницький // Українська етнографія / за ред. К.Г. Гуслистого, Г.Ю. Стельмах. — К. : АН УРСР. Наукові записки Інституту ІМФЕ АН УРСР, 1959. — С. 158—162.
20. *Макарчук С.А.* Етнографічні дослідження побуту робітників України в 50—60-х рр. ХХ ст. / Степан Макарчук // Вісник Львівського університету. — 2012. — Вип. 47. — С. 17—29. — (Серія історична.)
21. *Маковецька Х.* Той, хто «працював з серцем» / Х. Маковецька // Народознавчі зошити. — 2000. — № 6. — С. 1117—1127.
22. *Моздир М.* Такою її пам'ятаю / Микола Модзир // Народознавчі зошити. — 2011. — № 4. — С. 605.

23. *Мох О.* VII Виставка Української мистецької фотографії / О. Мох // Світло й тінь. — 1937. — Ч. 4. — С. 811—813.
24. *Никорак О.* Наукова спадщина Катерини Матейко в українському народознавстві (до 100-ліття від дня народження) / Олена Никорак // Народознавчі зошити. — 2011. — № 4. — С. 583.
25. *Никорак О.* Науковий доробок Катерини Матейко / О. Никорак // Народознавчі зошити. — 1996. — № 4. — С. 217—221.
26. Нова Зоря. — 1937. — 25 квітня.
27. П'ята вистава української фотографіки у Львові. — 1934. — Травень-червень. — 4 фото.
28. Перша виставка української аматорської фотографіки. Каталог. — Львів, 1930. — 7—14 грудня. — С. 14: XXV. Фіголь Данило. — 7 фото. — № 203—209.
29. Світло й тінь. — Львів, 1933. — Ч. 1—2.
30. *Скорик М.М.* Работа Львовского отдела Института искусствоведения, фольклора и этнографии АН УРСР в 1947 г. / М.М. Скорик // Советская этнография. — № 3. — 1947. — С. 158—159.
31. Сьома вистава української мистецької фотографії. — Львів, 1937. — 18 квітня — 9 травня. — С. 6. — 5 фото за № 142—146.
32. Третя виставка УФОТО. Львів у світлині. — 1932. — Листопад. — С. 17—18, XIX. Фіголь Данило. — Львів. — 30 фото. — № 311— 340.
33. *Фиголь Д.И.* Культура и быт колхозников Львовской области (По материалам колхоза им. Молотова Новомилятинского района) / Д.И. Фиголь // Советская этнография. — № 4. — 1950. — С. 133—149.
34. *Фиголь Д.И.* Методика научной пропаганды в культурно-массовой и научно-просветительной работе музеев (на опыте Украинского государственного музея этнографии и художественного промысла во Львове) / Д.И. Фиголь. — М., 1964.
35. *Фиголь Д.И.* Украинский государственный музей этнографии и художественного промысла АН УССР / Д.И. Фиголь. — Львов ; Брно : Этнография I, 1959. — С. 236—238.
36. *Фіголь Д.І.* Деякі особливості сучасного побуту українців Полісся (за матеріалами експедиції 1953 р.) / Д.І. Фіголь, Л.М. Суха, М.З. Козакевич та ін. // Матеріали з етнографії та художнього промислу. — К., 1956. — Вип. II. — С. 48—59.
37. *Фіголь Д.І.* Новонабуті експонати музею / Данило Фіголь // Матеріали з етнографії та мистецтвознавства. — К., 1959. — Вип. IV. — С. 140—141.
38. *Фіголь Р.Д.* Данило Фіголь (до 80-річчя від дня народження і 20-річчя від дня смерті) / Роман Фіголь // Аромат Євшан-зілля: до 20-ліття національної революції 1988—1991. — К. : Стилос, 2008. — С. 247—248.
39. *Фіголь Д.І.* Український державний музей етнографії та художнього промислу / Д.І. Фіголь // Людвик Кунз. Этнографические музеи в государствах Средней и Восточной Европы. Каталог. — Брно, 1958. — С. 211.
40. *Фіголь Д.І.* Мистецтво китайських друзів / Данило Фіголь, В. Васьків // Радянська культура. — 1959. — 12 листопада. — С. 4.
41. *Фіголь Д.І.* Відвідини тіней / Данило Фіголь // Світло й тінь. — 1937 — Ч. 2. — С. 771.
42. *Фіголь Д.І.* Етнографічне дослідження в Рокитнянському районі на Поліссі у 1954 році / Д.І. Фіголь // Матеріали з етнографії та художнього промислу. — К., 1957. — Вип. III. — С. 22—29.
43. *Фіголь Д.І.* Освітлення передовсім / Данило Фіголь // Світло й тінь. — 1933. — Ч. 7—8. — С. 53—54.
44. *Фіголь Д.І.* Фотографічний екслібрис / Данило Фіголь // Світло й тінь. — 1933. — Ч. 3—4. — С. 28 — 29.
45. *Фіголь Д.І.* Юдин гріш / Данило Фіголь // Світло і тінь. — 1936. — Ч. 6. — С. 592.
46. *Фіголь Д.І.* // Світло і тінь. — 1935. — Ч. 4. — 7 фото.
47. *Фіголь Д.І.* Дихання її мистецтва (до 90-річчя з дня народження української художниці О.Л. Кульчицької) / Данило Фіголь // Літературна Україна. — 1967. — № 73. — С. 2.
48. *Фіголь Д.І.* До історії побуту робітників Львова в кінці XIX — на початку XX ст. / Данило Фіголь // Матеріали з етнографії та мистецтвознавства. — К., 1959. — Вип. IV. — С. 13—23.
49. *Фіголь Д.І.* Каталог міжобласної художньої виставки, присвяченої 25-річчю возз'єднання українського народу в єдиній Українській Радянській Державі / Данило Фіголь. — Львів, 1967. — 156 с.
50. *Фіголь Д.І.* Львівський музей етнографії та художнього промислу АН УРСР : Путівник (на укр., рос. і англ. мовах) / Данило Фіголь. — Львів : Каменяр, 1968. — 22 с.
51. *Фіголь Д.І.* Не можна забути / Данило Фіголь // Наша культура. — Варшава, 1967. — № 9 (113). — С. 1—2.
52. *Фіголь Д.І.* Олена Кульчицька. Незабутнє: літературний запис Данила Фіголя спогадів Олени Кульчицької про Василя Стефаника / Данило Фіголь // Василь Стефаник у критиці та спогадах. — К. : Дніпро, 1970. — 484 с.
53. *Фіголь Д.І.* Скарб Олени Кульчицької (до 90-річчя від дня народження) / Данило Фіголь // Народна творчість та етнографія. — 1967. — № 4. — С. 13—19.
54. *Фіголь Д.І.* Сучасний шлюб і весілля у робітників Львова / Данило Фіголь // Збірник : Матеріали з етнографії і художнього промислу. — К., 1960. — Вип. V.
55. *Фіголь Д.І.* Творчість народних художників УРСР / Данило Фіголь // Альбом : офорти / вступна стаття О.Л. Кульчицької. — Курськ, 1960.
56. *Фіголь Д.І.* Українська народна дитяча іграшка / Данило Фіголь // Довідник по фондах Українського державного музею етнографії та художнього промислу АН УРСР. — К., 1956. — Вип. I. — С. 48—59.
57. *Фіголь Д.І.* Український державний музей етнографії та художнього промислу — важливий центр дослі-

дження та популяризації культури й побуту українського народу / Данило Фіґоль // Тези доповідей наукової конференції, присвяченої 25-й річниці возз'єднання Західноукраїнських земель з УРСР: «Народна культура західних областей України за роки радянської влади» (7—8 грудня 1964 р.). — Львів, 1964. — С. 40.
58. *Фіґоль Д.І.* Вишивка в сучасному побуті / Данило Фіґоль, В. Маланчук // Народна творчість та етнографія. — К., 1964. — № 3. — С. 43—45.
59. *Фіґоль Д.І.* Здобутки народної культури — в сучасний побут / Данило Фіґоль, Катерина Матейко // Матеріали з етнографії та мистецтвознавства. — К., 1962. — Вип. VII—VIII. — С. 233—235.
60. *Фіґоль Д.І.* О.Л. Кульчицька як художник-етнограф. Каталог виставки / Д. Фіґоль, І. Сенів. — Львів, 1953. — 15 с. + іл.
61. *Фіґоль Д.І.* Поповнення фондів Українського державного музею етнографії та художнього промислу АН УРСР / Данило Фіґоль, Мустафа Козакевич // Матеріали з етнографії та художнього промислу. — К., 1957. — Вип. III. — С. 177—178.
62. *Фіґоль Р.Д.* Данило Фіґоль (до 100-ліття з дня народження) / Роман Фіґоль // Мистецтвознавство'07. — Львів. — № 2. — С. 143—148.
63. Четверта вистава української фотографіки / Фіґоль Данило // Світло й тінь. — Львів, 1933. — Травень-червень. — С. 15—16. — 7 фото № 188—194.

Marianna Voloshyn

ON ETHNOGRAPHIC THEMATICS IN DANYLO FIGOL'S SCIENTIFIC PRACTICES

The article has been devoted to less-known figure of Ukrainian ethnology —Danylo Ivanovych Figol, ethnologist, museum employee, photographer and lawyer, whose fate was narrowly linked with Galicia. Light has been thrown upon the researcher's worldview formation and personal development as well as his ethnographic and museum activities. Especial attention has been paid to Danylo Figol's role in the progress of ethnographic studies of 1940s—1950s in Lviv. Analytical review of the scholar's main concepts exposed in his publications and manuscripts has made this person more understandable to the present-day readers. The study carried out analysis of key scientific works ethnologist. Source base of Danylo Figol's works has convinced Ukrainian scientific community in high value and importance of his notions, conceptions and conclusions for science of XX c.

Keywords: Danylo Figol, State Museum of Ethnography of USSR Academy of Sciences, Ethnography Department of Institute of Ukrainian folklore of USSR Academy of Sciences, ethnology, Galicia, UFOTO.

Марьяна Волошин

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ТЕМАТИКА В НАУЧНОЙ ПРАКТИКЕ ДАНИИЛА ФИҐОЛЯ

Статья посвящена малоизвестной фигуре украинской этнологии — Даниилу Ивановичу Фиголю, этнологу, музейщику, фотографу и правоведу, судьба которого связана с Галицией. Освещается формирование мировоззрения и становления личности ученого, его этнографическая и музейная деятельность. Раскрыта роль Д. Фиголя в развитии народоведческих исследований 1940—1960 гг. во Львове. В исследовании осуществлен анализ основных научных работ исследователя. На основе обзора широкой источниковедческой базы разработок Д. Фиголя доказано, что научный потенциал ученого был важным для развития украинской этнологии XX века.

Ключевые слова: Даниил Фиголь, Государственный Этнографический музей АН УССР, Отдел этнографии Института украинского фольклора АН УССР, этнология, Галичина, УФОТО.



Маріанна МОВНА

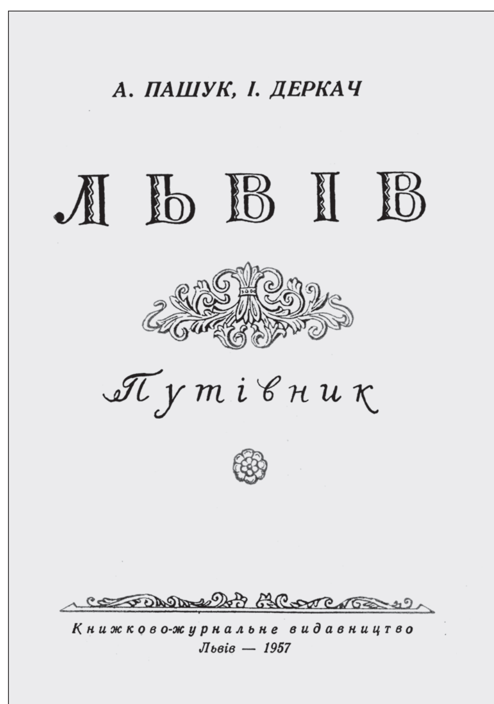
ПУТІВНИКИ ЛЬВОВОМ РАДЯНСЬКОГО ПЕРІОДУ

Висвітлюється історія путівників Львовом радянського періоду. Визначена типологічна належність путівників, підкреслені їх тематичні, ідеологічні та лінгвістичні особливості. Охарактеризований авторський доробок в галузі львівського історичного краєзнавства.

Ключові слова: путівники, Львів, історія, УРСР, туризм.

Про путівники Львовом за 1939—1941 рр. («перших совітів») ми не знайшли жодних відомостей. У перші десятиліття радянського режиму (1944 — початок 1960-х рр.) з'явилися путівники Львовом переважно довідникового типу. Прикладом одного з перших таких видань є невеличка брошура О. Холоденка і журналіста Богдана Дудикевича «Львів — старовинне українське місто» (1945) з короткою довідкою про міське господарство Львова (розділи «Львів — старовинне українське місто», «Газифікація міста», «Трамвайне господарство», «Водопостачальна мережа», «Лазні», «Зелені насадження», «Наукові та культурно-освітні установи»), підготовлена спеціально для партійних і радянських працівників Української РСР, учасників екскурсії нашим містом [5]. Згадану тенденцію зумовив ідеологічний пресинг держави, який унеможливлював оприлюднення об'єктивної історичної істини. Як слушно зауважив історик О. Шишка, «жорстокий ідеологічний контроль за змістом публікацій опускав цілі історичні періоди, а події у Львові затискав у вузькі рамки класової боротьби, викреслював з історії тисячі прізвищ львів'ян. В таких умовах можливий був випуск лише довідкових видань про місто, які супроводжувались коротким історико-архітектурним нарисом» [15, с. 4]. Наочною ілюстрацією панування цієї тенденції є безликі стереотипні (здебільшого двомовні — українсько-російські та паралельні) видання — «Львів: (короткий довідник)» 1945, 1946, 1949, 1955 рр., які за стилем подачі інформації практично дублювали телефонні довідники з рекламними оголошеннями львівських підприємств, подаючи невеликі історичні довідки й огляди визначних пам'яток міста, написані з «безкомпромісних класових» позицій.

Перший повноформатний радянський путівник Львовом з'явився лише у 1957 р. [10] (Іл. 1). На його авторів — викладача Андрія Пашука та журналіста Івана Деркача була покладена важлива «історична місія» — довірено представити всеукраїнському читачеві радянський Львів. Відкриває книгу вступне слово знаного довоєнного письменника та літературознавця М. Рудницького «Львів учора й сьогодні», де коротко подано історію заснування міста, наголошено, що знайомство з його історичними та архітектурними пам'ятками слід розпочинати з Високого замку (Княжої гори), плавно переходячи до площі Ринок з її культурними пам'ятками, звернувши увагу на ансамбль Успен-



Іл. 1. Титульний аркуш видання «Львів: путівник» А. Пашука, І. Деркача. 1957 р.



Іл. 2. Обкладинка книги «Львів: короткий ілюстрований путівник» А. Пашука, І. Деркача. 1962 р.

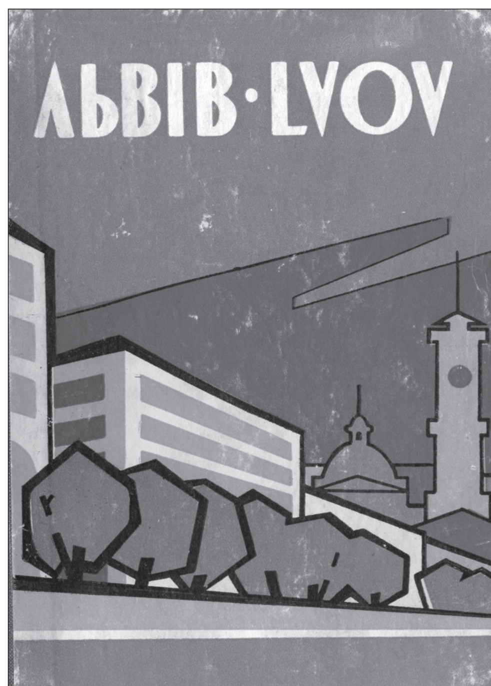
ської церкви на вулиці Руській та ін. Наскрізною темою передмови (та й самого путівника) є концентрація уваги на «досягненнях» радянської влади за вісімнадцять років її тривання (український університет, відсутність безробіття, будівництво нових житлових кварталів) на противагу економічній та культурній відсталості «буржуазного» Львова 1939 р. Короткий огляд найважливіших пам'яток міста разом з їх фото відкривають новобудови радянського періоду — пам'ятник Леніну (1952), Холм Слави, будівля аеровокзалу (1954), гордість промислового Львова — заводи автонавантажувачів (1948), електроламповий (1947), автобусний (1945), «Львівсільмаш», механізований склозавод, кондитерська фабрика ім. Кірова, культурні установи, серед них у першу чергу музей Леніна. Завершує путівник повуличний список революційних, історичних, архітектурних та мистецьких пам'яток міста. Аналогічні видання «Львів: путівник» (Іл. 2, 3) зазначених авторів як українською, так і російською мовами з'являлися друком у книжково-журнальному видавництві (пізніше «Каменяр») упродовж кінця 50-х — початку 60-х рр. (1957, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963 роки виходу).

У застійні 1970-ті рр. у рамках проекту написання путівників Львовом, які б висвітлювали історію та архітектуру його окремих дільниць, 1977 р. видавництво «Каменяр» надрукувало фотопутівник «Площа Ринок у Львові» [12]. Видання «Ансамбль вулиці Вірменської», авторства архітектора Романа Липки [5], вийшло в 1983 р. Сумна доля спіткала путівник «Ансамбль вулиці Руської» відомого львівського архітектора Івана Могитича [7] — весь тираж видання (22 тис. примірників) у 1982 р. було знищено за вказівкою Комітету у справах видавництв, оскільки в ілюстраціях було помічено «надто багато хрестів». На цьому серія ілюстрованих путівників мистецькими пам'ятками Львова, яку започаткувало видавництво «Каменяр», припинила своє існування [4, с. 5].

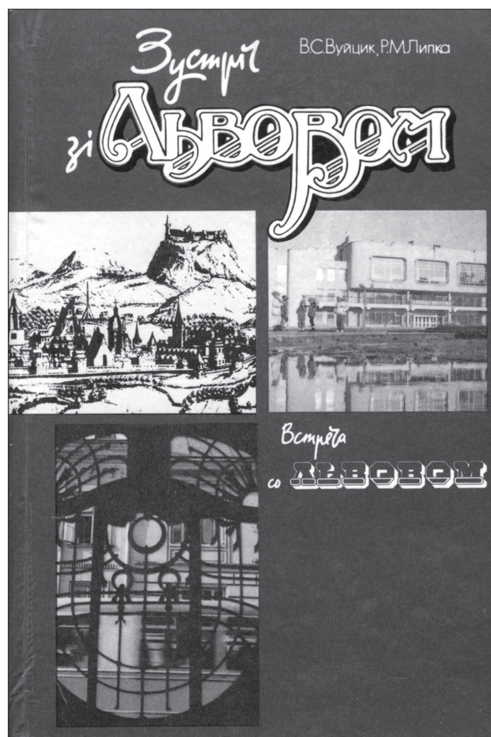
У 60—80-х роках XX ст. нестачу класичних путівників Львовом на всесоюзному ринку певною мірою заповнила книга історика мистецтва Григорія Островського «Львів. Архітектурно-художні пам'ятки XIII—XX століть», виконана в жанрі історико-архітектурного нарису, що витримала три перевидання (Ленінград; Москва, 1965; Ленінград, 1975; Ленінград, 1982) [8; 9; 10]. Дослідження поділено на шість розділів відповідно до загальноприйнятої у тогочасній науковій літературі історичної періодизації архітектурних пам'яток нашого міс-

та («Місто Данила Галицького», «Львів другої половини XIV — XVI століть», «Площа Ринок», «Художні пам'ятки XVII — XVIII століть», «Архітектура Львова XIX — початку XX століть», «Львів радянський»). У 1977 р. відомий історик мистецтва і львовознавець В. Вуйцик відгукнувся ґрунтовною рецензією на друге видання книги. Щоправда, рецензія побачила світ лише у 2004 р., уже після смерті автора [3]. Загалом, рецензент високо оцінив нове видання — високий поліграфічний рівень, якісні фотографії, схематичні плани основних архітектурних пам'яток, дотримання автором хронологічного порядку у викладі матеріалу, розгляд архітектурних об'єктів у тісному зв'язку із суспільно-історичними подіями та в контексті зміни історичних стилів (починаючи від романо-візантійського та готики, через класицизм, еклектику, сецесію та модерн й закінчуючи конструктивізмом і сучасним функціоналізмом), професійний та водночас легкий стиль написання, у якому відчувається любов до рідного міста — справжнього музею під відкритим небом. Проте прискіплива увага рецензента не оминула численних фактологічних помилок і неточностей щодо датування, типології, стилістичного аналізу й визначення авторства окремих пам'яток, яких припустився Г. Островський у першому виданні й переніс у друге. Рецензент закинув автору некритичне ставлення до джерел, ігнорування письмових архівних свідчень, і, що найголовніше, заочний опис деяких пам'яток без їх вивчення in situ, без скидки на популярний характер видання.

За допомогою списку опублікованих праць Григорія Островського [13] нам вдалося встановити авторство двох аналогічного змісту путівників нашим містом польською та англійською мовами, що з'явилися друком під псевдонімом Григорій Семенов (Москва, 1970), а отже, розрахованих на закордонного читача. Матеріал у путівник згруповано у дев'яти розділах, що висвітлювали головні туристичні маршрути Львова — «Високий замок», «Підзамче», «Навколо Валів», «Площа Ринок», «Старе місто», «Головна вулиця», «Місто студентів і школярів», «Слава індустріального Львова», «Практична інформація» (адреси готелів, ресторанів, театрів і кінотеатрів, музеїв, парків і сувенірних крамниць). Завершує путівник схематичний план центру міста із позначенням місцезнаходження основних пам'яток.



Іл. 3. Обкладинка книги «Львів: малий ілюстрований путівник» А. Пашука, І. Деркача. 1962 р. Текст українською та чеською мовами



Іл. 4. Обкладинка книги «Зустріч зі Львовом: путівник» В. Вуйцика, Р. Липки. 1987 р.

Тоді ж з'явилася друком спільна праця Володимира Вуйцика та архітектора Романа Липки «Зу-

стріч зі Львовом: путівник» (1987) [2] (Іл. 4). Фактично, це не класичний путівник, як зазначено на титульному аркуші, а історико-архітектурний нарис, підготовлений до 730-ліття Львова. Автори структурували свою працю (8 розділів) за назвами архітектурних стилів: «Пам'ятки давньоруського Львова», «У вихорі бароко», «Пам'ятки класицизму», «Стиль «нового віку» — модерн», «Архітектура радянського періоду» та ін. Вимогливий читач і поціновувач міського культурного середовища міг детально ознайомитися з історією архітектурних пам'яток нашого міста. Наприкінці подано резюме російською та англійською мовами. Скрупульозним історико-архітектурним дослідженням міста Лева стала ілюстрована книга «Львів. Архітектурно-історичний нарис» архітекторів Тетяни Трегубової і Романа Миха (1989) [14], поділена на п'ять тематичних підрозділів: «Місто-воїн, місто-купець (XIII—XVIII століття)», «Столиця великої провінції (XIX — початок XX століття)», «В сім'ї вольній, новій (1940—1950-ті роки)», «Юність стародавнього міста (1960—1980-ті роки)», «До прийдешнього тисячоліття» зі стандартними рубриками — планування міста, оборонні споруди, житлова забудова, громадські та культові споруди, упорядкування та озеленення, промислове будівництво.

Початок 90-х рр. XX ст. — період розпаду СРСР — характеризувався відсутністю нових путівників Львовом. Лише у 1991 р. видавництво «Каменяр» здійснило доповнене перевидання книги Володимира Вуйцика «Державний історико-архітектурний заповідник у Львові» [1], яке вперше побачило 1979 р. Власне, це був не путівник, а опис архітектурних пам'яток Львова як історико-культурного заповідника. Основний об'єкт розповіді автора, що ознайомлює читача із збереженими пам'ятками архітектури XII—XX ст. різних історичних стилів (ремінісценції готики, бароко, класицизм, еклектика, модерн), — створений у 1975 р. на території княжої та середньовічної частини міста державний історико-архітектурний заповідник. У видання потрапили пам'ятки, історія яких тісно пов'язана з визвольною боротьбою українського народу, і які раніше були заборонені через історичні обставини. Крім численних чорно-білих фотографій, у цій монографії опубліковано маловідомі гравюри Львова XIX ст. У додатках до видання вміщено резюме російською, англійською і польською мовами, а також перелік пам'яток архітектури й цінних споруд, розташованих у межах заповідника.

Визначальною рисою путівників радянського періоду, який тривав майже 50 років, була їх ідеологічна заангажованість, що негативно вплинула на фактологічне наповнення окремих видань, знижуючи загальний науковий і пізнавальний рівень, суттєво спотворюючи історичну дійсність. Лише із середини 70-х рр XX ст. з'явилася тенденція до появи видань, що висвітлювали історико-архітектурні аспекти розвитку міста. Найпомітнішими в цьому розрізі були некласичні путівники в жанрі історико-архітектурного нарису Г. Островського (1965, 1975, 1982), В. Вуйцика (1979, 1987, 1991), І. Могитича (1982), Р. Липки (1983), Т. Трегубової і Р. Миха (1989). Початок демократичних змін кінця 80-х — початку 90-х рр. XX ст. зумовив перевидання найкращого українського путівника 30-х рр. «Провідника по Львові» І. Крип'якевича (1991). Тоді ж у Польщі почали виходити у світ як репринтні видання путівників містом початку XX ст. (Ю. Вічковського, М. Орловича, О. Мединського, М. Яросевич), так і сучасних авторів Єжи Яніцького та подружжя Адама та Єви Голланек.

1. *Вуйцик В.* Державний історико-архітектурний заповідник у Львові / Володимир Вуйцик ; 2-ге вид., допов. — Львів : Каменяр, 1991. — 175 с.
2. *Вуйцик В.* Зустріч зі Львовом : путівник / Володимир Вуйцик, Роман Липка. — Львів : Каменяр, 1987. — 175 с.
3. *Вуйцик В.* [Рецензія] / Володимир Вуйцик // Вісник інституту «Укрзахідпроектреставрація». — Львів, 2004. — Вип. 14: В. Вуйцик : вибрані праці: до 70-річчя від дня народження. — С. 315—322. — (Рец. на кн.: Львов / Г. Островский ; 2-е изд., перераб. и доп. — Ленинград, 1975. — 206 с.).
4. *Ісаєвич Я.* Історики міста Львова / Ярослав Ісаєвич // Галицька Брама. — Львів, 2006. — № 9/10. — С. 2—7.
5. *Липка Р.* Ансамбль вулиці Вірменської : фотопутівник / Роман Липка. — Львів : Каменяр, 1983. — 110 с.
6. Львів — старовинне українське місто : [путівник] / упоряд. О.М. Холоденко, Б[огдан] К[орнилович] Дудикевич. — Львів : Вільна Україна, 1945. — 11 с.
7. *Могитич І.* Ансамбль вулиці Руської : [путівник] / Іван Могитич. — Львів : Каменяр, 1982. — 108 с.
8. *Островский Г.* Львов. Художественные памятники XIII—XX веков / Григорий Островский. — Ленинград ; Москва : Искусство, 1965. — 237 с.

9. *Островский Г.* Львов. Художественные памятники XIII—XX веков / Григорий Островский ; 2-е изд., перераб. и доп. — Ленинград : Искусство, 1975. — 206 с.
10. *Островский Г.* Львов. Художественные памятники XIII—XX веков / Григорий Островськиий ; 3-е изд., перераб. и доп. — Ленинград : Искусство, 1982. — 239 с.
11. *Пашук А.Й.* Львів : путівник / Андрій Йосипович Пашук, Іван Степанович Деркач ; передм. М. Рудницького. — Львів : Кн.-журн. вид-во, 1957. — 122 с.
12. *Савка М[ихайло]*. Площа Ринок у Львові : фотопутівник / М. Савка, П[авло] Горун. — Львів : Каменяр, 1977. — 88 с.
13. Список опубликованных работ Григория Островского за 1951—1991 гг. — Львов, 1992. — 53 с.
14. *Трегубова Т.* Львів : архітектурно-історичний нарис / Тетяна Трегубова, Роман Мих. — Київ : Будівельник, 1989. — 270 с.
15. *Шишка О.* Путівники, довідники, адресні книги : до історії путівників Львова / Олександр Шишка // Галицька Брама. — Львів, 1999. — Листоп.-груд. (№ 11/12) : Львів і львів'яни. — С. 2—4.

Marianna Movna

ON LVIV GUIDE-BOOKS OF SOVIET PERIOD

The article has presented an attempt of historical review in Lviv guide-books appeared at the Soviet period. The study has brought a kind of guide-book typology with definition of considered themes and subjects; ideological and linguistic determinations of the Soviet regime have been explained. The author's achievements in the field of Lviv historical regional studies have been characterized.

Keywords: guide-books, Lviv, history, Ukrainian SSR, tourism.

Марианна Мовна

ПУТЕВОДИТЕЛИ ПО ЛЬВОВУ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

В статье рассматривается история путеводителей по Львову советского периода. В ней обозначена типологическая принадлежность путеводителей, подчеркнуты их тематические, идеологические и лингвистические обусловленности. Дана характеристика авторских наработок в области львовского исторического краеведения.

Ключевые слова: путеводители, Львов, история, Украинская ССР, туризм.



Юрій ДУБИК

ІСТОРІЯ БУДІВНИЦТВА ДЕРЕВ'ЯНОЇ ЦЕРКВИ БЛАЖЕННОГО МИКОЛАЯ ЧАРНЕЦЬКОГО У ЛЬВОВІ

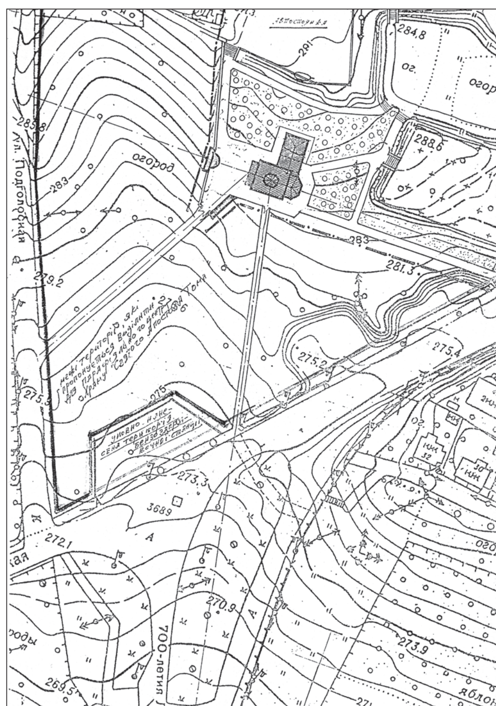
Подається коротка історія реалізації ідеї створення сакрального комплексу на вул. Підголоско у м. Львові (територія колишнього львівського перемістя — Голоска), з першочерговим будівництвом дерев'яної церкви, аналізом проектного рішення щодо її розташування, вибору прототипу, планувально-просторової структури, конструкції, архітектури фасадів.

Ключові слова: Львів, дерев'яна церква, хрещата планувальна структура.

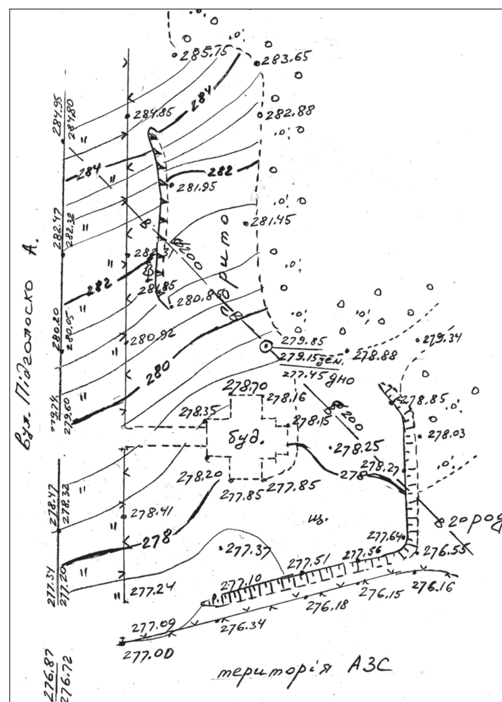
Ідея будівництва великого сакрального комплексу на пагорбах колишнього львівського передмістя Голоско, а тепер північно-західної частини міста Львова з'явилась доволі давно, ще у 1995 році. Саме тоді до автора статті звернувся о. Володимир Сичак, тодішній капелан Прикарпатського військового округу, з проханням опрацювати пропозиції, в першу чергу схеми генерального плану, з можливим розташуванням парафіяльного центру св. Томи та церкви на вільній території, розташованій на початку вулиці Підголоско (Іл. 1). Проектна пропозиція повинна була стати частиною обґрунтування виділення доволі значної за площею ділянки для будівництва великого сакрального центру.

Містобудівна характеристика ділянки, запропонованої для спорудження центру, мала кілька важливих особливостей, які необхідно було врахувати при розплануванні парафіяльного центру. В першу чергу вона розташовується на осі нового магістрального проспекту, що з'явився у Львові всередині ХХ ст. та, власне, замикає цю вісь від півночі. Принагідно необхідно зазначити, що на цьому місці, згідно з попередніми містобудівними рішеннями, повинен був розташовуватись великий готельний комплекс. Іншим важливим чинником, що впливав на опрацювання містобудівної концепції майбутнього парафіяльного центру, був розташований поруч закритий цвинтар, що засвідчував про імовірне розташування неподалік давнішої сакральної споруди колишнього Голосківського передмістя Львова. На час опрацювання згаданої схеми генерального плану, частина земельної ділянки безпосередньо на вулиці Варшавській була відгороджена з метою будівництва автозаправочної станції. Ці чинники зумовили розташування парафіяльної церкви з громадським будинком у глибині земельної ділянки, недалеко від межі закритого кладовища на осі проспекту Чорновола. Територія на захід та південь від проектованих споруд, що прилягала до вулиць Підголоско та Варшавської, залишалась би вільною для перспективного розвитку великого сакрального комплексу. Очевидно, що освоєння такої великої території відносно невеликою парафією було як фінансово, так і організаційно складним проектом. Проте опрацьовані пропозиції дали можливість Курії Української Греко-Католицької Церкви у 1998 році клопотати перед міською Радою про виділення на цій території земельної ділянки з метою будівництва релігійного комплексу.

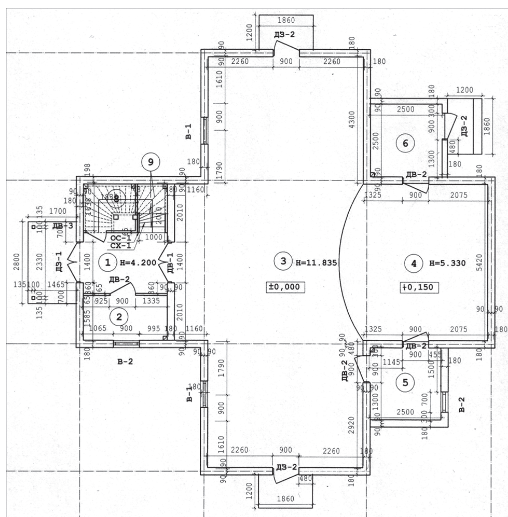
Реалізацією цього проекту на той час займався отець Михайло Пришляк з Чину о.о. Салезіян у



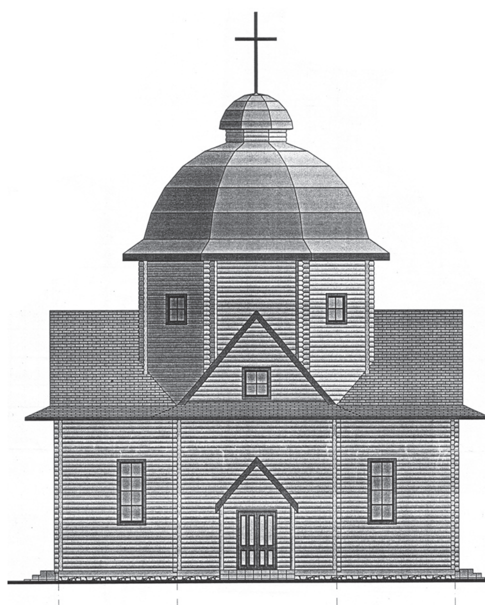
Іл. 1 Схема генерального плану будівництва церкви парафіяльного центру Св. Томи. 1995 р. (арх. Ю. Дубик)



Іл. 2. Розпланування каплиці на території Духовного центру Блаженного Миколая Чернецького за проектом ТзОВ «Нарольський та партнери» 2009 — 2012 рр.

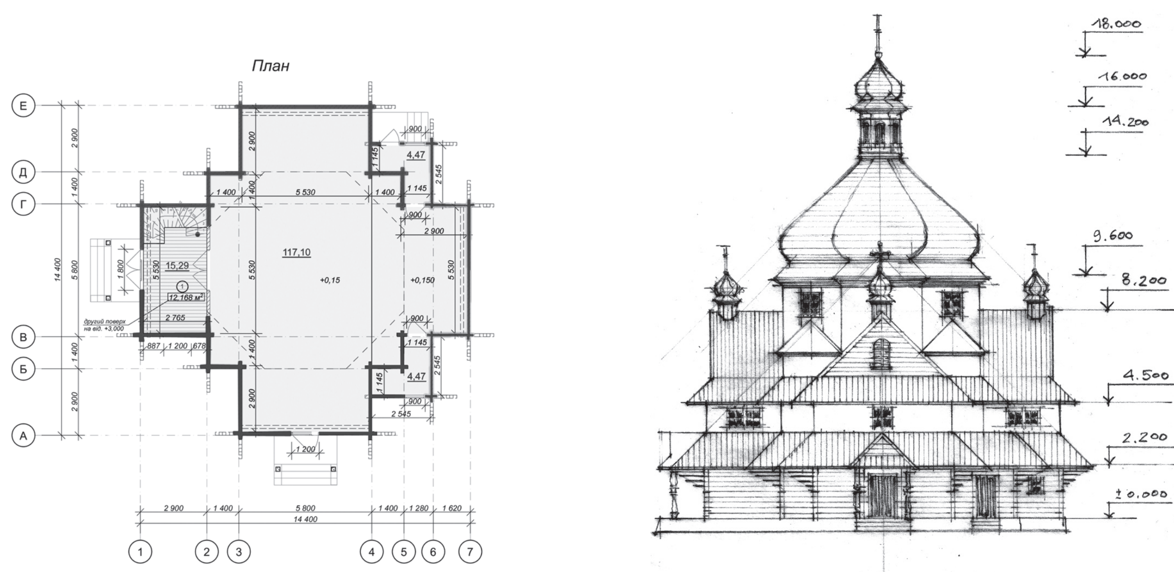


Іл. 3. План типової церкви — каплиці за прозицією ТзОВ «Нарольський партнери»

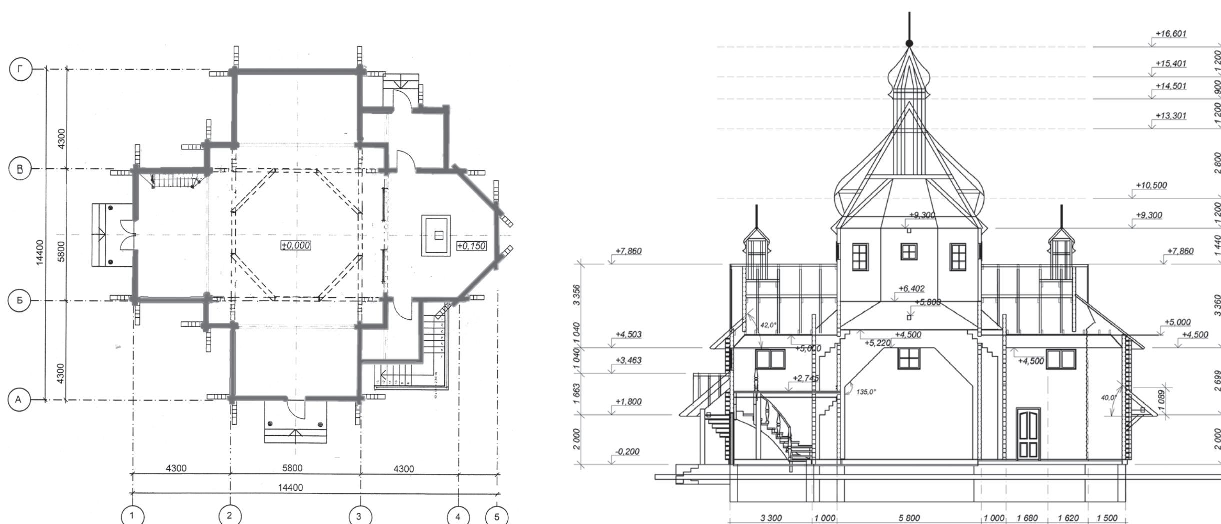


Іл. 4. Західний фасад церкви — каплиці за пропозицією ТзОВ «Нарольський партнери»з корективами конструкцій стін фірми «Лісоруб»

Львові. Згідно з його задумом, на Голосківських пагорбах повинен був постати великий релігійний та просвітницький центр з церквою на 3000 осіб, ліцеєм та гуртожитком на 300 учнів, монастирем на 100 осіб, катехитичним інститутом. До складу комплексу входили також реколекційний центр на 200 осіб, універсальний та спортивні зали, парк, хресна дорога, впорядкований цвинтар, видавничий центр, автостоянки, господарська інфраструктура. Архітектурні пропозиції на рівні розпланування такого комплек-



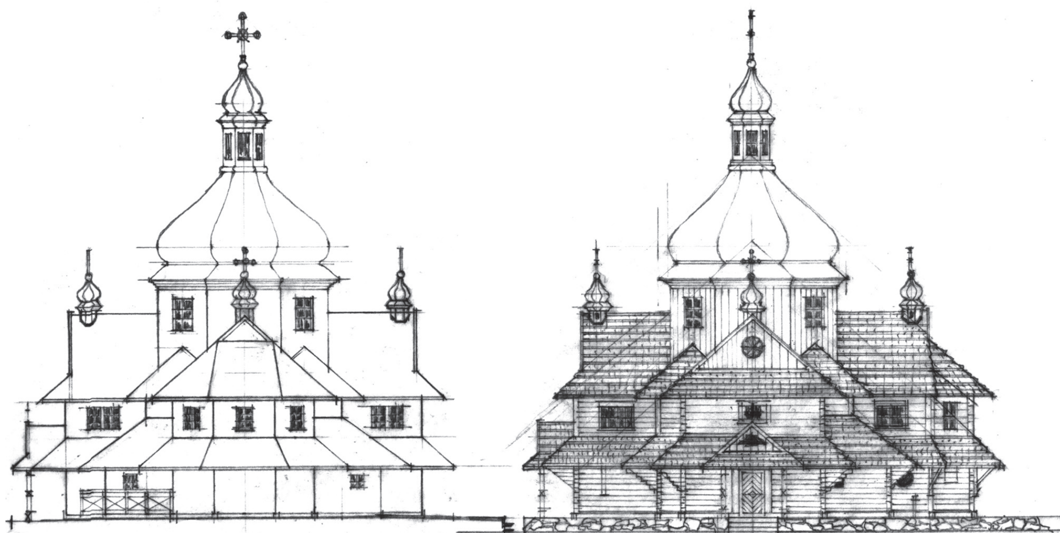
Іл. 5. Відкоректовані план та південний фасад каплиці — церкви (перший варіант). Арх. Ю. Дубик



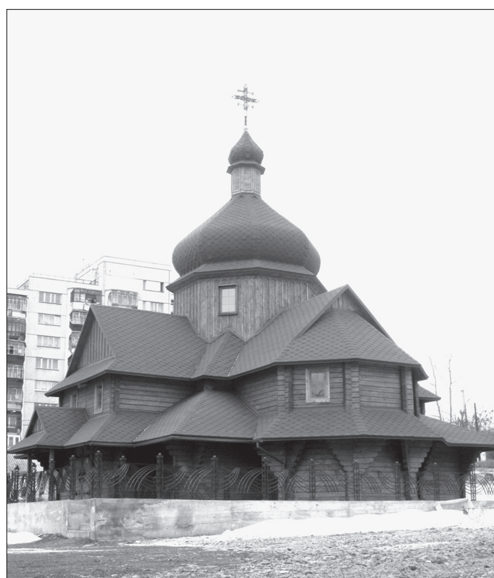
Іл.6. Відкоректовані план та розріз каплиці — церкви (другий варіант). Арх. Ю.Дубик

су були опрацьовані викладачами кафедри «Реставрації та реконструкції архітектурних комплексів» Юрієм Дубиком та Юрієм Дибою та неодноразово розглядались на робочих нарадах в управлінні архітектури та містобудування м. Львова.

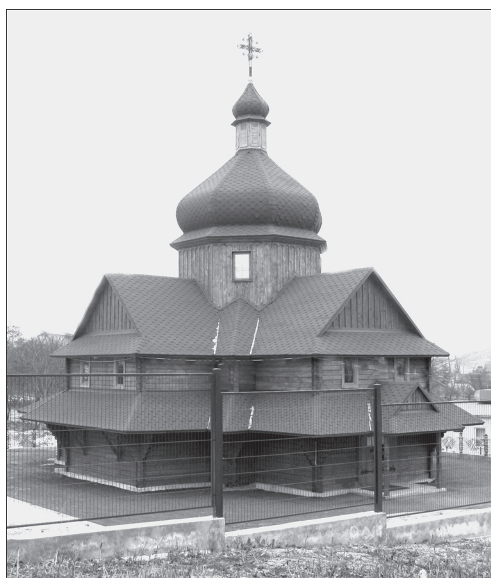
Проте реальна робота з освоєння згаданої ділянки для потреб релігійного комплексу почалася лише у 2001—2002 роках, коли опіку над проектом взяла на себе Львівська Провінція Чину Найсвятішого Ізбавителя (о.о. Редемптористи) на чолі з протоігуменом о. Михайлом Волошином. Саме у цей час проектним інститутом «Містопроект» було опрацьовано, подано та погоджено службами міської Ради містобудівне обґрунтування розміщення Храму Блаженного Миколая Чарнецького та Духовного центру для паломників. Обґрунтування передбачало виділення близько 4 га землі, на якій планувалось розташувати церкву на 1500 осіб, монастир св. Альфонса, церкву Успіння Пресвятої Анни, духовно- освітній виховний центр з комплексом споруд для паломників, паркову зону з хресною дорогою та впорядкуванням кладовища. Необхідно зазначити, що опіка над реалізацією цього проекту в районі колишнього Голосківського передмістя Львова о.о. Редемптористами була невипадковою. Саме тут, на Голоско, на вулиці Замарстинівській, вони мали свій монастирський осідок: студентат — ще у міжвоєнний час, поруч, на Збоїщах, розташовувався новіціят та ювентат. Після повернення в Україну у 90-х роках XX ст.



Іл. 7. Відкоректовані фасади каплиці — церкви (другий варіант). Арх. Ю.Дубик



Іл. 8. Вигляд церкви від південного сходу



Іл. 9. Вигляд церкви від північного заходу

Чин зумів відновити монастирський комплекс на вулиці Замарстинівській, реставрувати та пристосувати для церкви св. Йосафата споруди колишнього монастиря оо. Місіонерів на Замарстинові.

Впродовж довшого часу церква св. Йосафата залишалась чи не єдиним греко-католицьким храмом, розташованим у цьому районі міста Львова. Саме сюди приходили вірні з великих житлових районів вулиць Гетьмана Мазепи, Тичини, Лінкольна, Липинського, Замарстинівської, проспекту Чорновола. Незважаючи на доволі великі розміри церква св. Йосафата не змогла вміщати усіх вірних. Тому головним своїм завданням отці Редемптористи вважали як найшвидшу розбудову нового релігійного комплексу. Головною проблемою у реалізації згаданого обґрунтування була необхідність прокладання у тунелі загальноміської магістралі у верхній частині виділеної території. Саме тому інвестори проекту пішли на значне обмеження земельної ділянки до 2,5 га. Треба зазначити також, що на цей час на вулицях Варшавській та Підголоско вже функціонувала автозаправочна станція, яка значно ускладнила розпланування та спотворила якість сприйняття майбутнього Духовного центру. Проектні пропозиції розпланування та будівницва комплексу сакральних споруд були опрацьовані ТзОВ «Нарольський та партнери» та пройшли кілька обговорень на

засіданнях Містобудівної ради м. Львова та Сакральної комісії Львівської архієпархії УГКЦ. Згідно з цими пропозиціями передбачалось розбити усе будівництво на три етапи: перший: спорудження тимчасової церкви — каплиці на вулиці Підголоско, другий: будівництво храму вглибині земельної ділянки, третій: будівництво монастирського, навчального та адміністративного корпусів. Відповідальним за реалізацію проекту від Львівської Провінції Чину Найсвятішого Ізбавителя спочатку став о. Іван Горбань, пізніше о. Микола Бичок та ігумен м-я св. Альфонса о. Ярослав Федунів. Необхідно також відзначити значну організаційну допомогу, яку надавали депутати Львівської міської ради Петро Соболь та Іван Кардаш. Відповідальним за вирішення усіх технічних питань, пов'язаних з проектуванням та будівництвом комплексу, був призначений співробітник Львівської провінції ЧНІ інженер Володимир Масюк.

Як уже зазначалося, церква-каплиця розташовувалась на вулиці Підголоско у південно-західній частині виділеної під будівництво ділянки (Іл. 2). Проект, запропонований ТзОВ «Нарольський та партнери» передбачав спорудження однорівневої каплиці з двома захристіями для ризниці та паламарні, службовими та господарським приміщеннями в нартексі та хорами. За планувально-просторовою структурою це була хрещата в плані споруда з великим восьмибічним куполом та верхом, що опирався на балки, перекинуті по внутрішніх наріжниках рівносторонніх рамен (Іл. 3). Ззовні каркасно-щитові стіни пропонувалось зашити півкруглою лиштвою, яка мала імітувати характерний для дерев'яних церков зруб (Іл. 4). У травні 2011 р. владика Ігор Возняк посвятив фундаменти майбутньої каплиці.

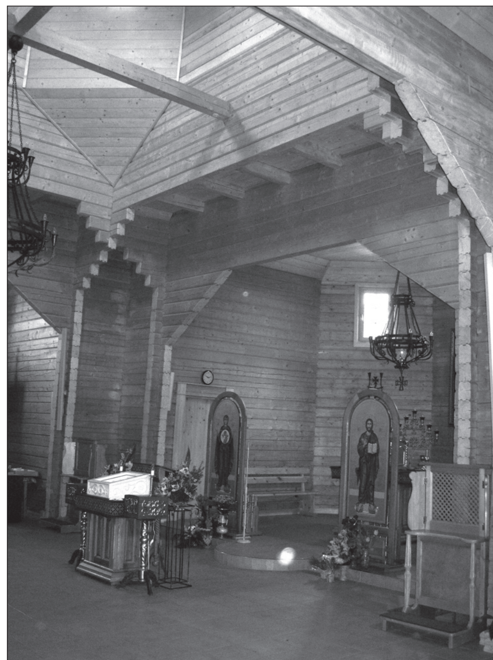
Запропонований проект не цілком влаштовував замовників з кількох причин. У першу чергу при закладенні фундаментів був влаштований підземний рівень храму з зовнішнім входом біля південної захристії. У нижньому ярусі передбачалось розташувати великий зал катехизації під центральною частиною церкви, вестибюль з гардеробом під вівтарем та туалети під однією з захристій.

Поділ нартекса на три частини значно зменшував об'єм самого храму, а каркасно-щитова конструкція з розташуванням на них великого купола взагалі виявилась неможливою через відсутність детально опрацьованих технічних креслень вузлів. Окрім того, запропоноване архітектурне вирішення фасадів церкви-каплиці як щодо використання будівельних матеріалів, так і щодо пропорційного співвідношення об'ємів бічних рамен та куполу не відповідало традиційному, характерному для дерев'яної української церкви, образу. Власне тому івано-франківська будівельна фірма «Лісоруб», яка повинна була будувати церкву, запропонувала свій проект, в якому використовувалась виключно зрубна конструкція стін та купола. Проте це не вирішувало інших згаданих планувально- просторових та образних недоліків запроектованої церкви-каплиці. У той час, як фундаменти каплиці вже були споруджені, постала необхідність термінового коректування типового проекту, яке запропонували здійснити автору статті.

З метою збереження, закладеної у фундаментах хрещатої планувальної структури церкви-каплиці, та з урахуванням будівельних матеріалів, за основу для коректування був вибраний традиційний для гуцульської школи церковного будівництва тип храму (одноверха церква на плані рівнораменного хреста) [1, с. 207]. Причому необхідно зазначити, що у розплануванні храмів гуцульські майстри використовували дві рівноцінні схеми-плани, створені простим перетином двох однакових за довжиною та шириною прямокутників (так виглядав план первісної каплиці) та плани з розширеним у внутрішніх кутах центральним зрубом [1, с. 208, 209]. Власне друга планувальна схема була прийнята для реалізації при будівництві церкви-каплиці. Таке планування збільшувало площу, об'єм та, відповідно, наповненість церкви. Конструктивно розширити центральну частину на 1,0 м вдалося за рахунок металевих консольних кронштейнів, випущених з фундаментів. З метою надання храму характерного для дерев'яної церковної архітектури образу було запропоновано зробити по периметру церкви-каплиці опасання, яке накривало б нижню частину зруба. Окрім того, консольні виноси опасання на випусках вінців зруба давали можливість захистити від атмосферних опадів зовнішні сходи входу до нижнього ярусу (Іл. 5). Бічні зруби передбачалось накрити традиційними для цього типу церков двосхилими дахами з причілками [3, с. 424]. Що стосується влаштування верху церкви, то перехід від квадратної в плані основи центрального зруба до восьмибічної бані пропонувалось виконати вище від рівня карнизів дахів бічних рамен. Обидва прийоми є



Іл. 10. Деталь влаштування випустів вінців



Іл. 11. Деталь зрубної стіни та накритя опасання



Іл. 12. Фрагмент інтер'єру храму



Іл. 13. Фрагмент інтер'єру храму

характерними, практично, для всіх пам'яткових гуцульських церков [2, с. 216, 217, 220—223, 231—244]. Влаштування «грушастої» бані з маківкою на «сліпому» ліхтарі на розширеному квадраті центрального зруба, при відносно коротких раменах бічних частин, надавало церкві виразно пірамідального силуету та монументального характеру у сприйнятті екстер'єру та інтер'єру. Єдине, що не влаштовувало замовників у такому вирішенні каплиці, було планування вівтарної частини храму. Незначна довжина вівтаря не давала можливості влаштувати великий престіл, горне сідалище, а, головне, розташувати великий запрестольний образ блаженного Миколая Чарнецького на східній стіні. Ці вимоги зумовили видовження східної частини храму за рахунок влаштування двох скісних стін та переходу від прямокутного планування вівтаря до гранчастої апсиди, що, зрештою, теж доволі часто зустрічається у дерев'яній

церковній архітектурі (для прикладу можна назвати церкви у селах Снідавці та Космачі Косівського району Івано-Франківської області) [2, с. 235, 239].

Такі корективи планування зумовили також зміни просторового та образного вирішення церкви, у першу чергу необхідність зменшення у силуеті восьмибічної бані. Конструктивно це було виконано за рахунок розташування її на квадраті меншого четверика, утвореного консольними випусками вінців стін бічних зрубів в інтер'єрі храму (Іл. 6). Відповідно бічні об'єми були перекриті плоским балочним перекриттям у поздовжньому напрямку, що дозволило додатково підсилити балки, на які опирається баня церкви. Для завершення бані була використана проста кроквʼяна конструкція, зі стільцем «сліпого» ліхтаря та маківкою, що завершується підхрестовим яблуком. Сама форма бані характерна для багатьох дерев'яних та мурованих українських церков, збудованих впродовж останніх трьохсот років. Що стосується архітектурного вирішення фасадів, то зменшення діаметру бані зумовило також значну зміну її висоти та пониження позначки переходу з квадратного центрального зруба на восьмибічний верх. Відповідно звіси накриття розширеної центральної частини храму довелось опустити до рівня карнизів бічних зрубів, що об'єднало увесь об'єм церкви у верхній її частині в одне ціле. Кожен з причілків бічних об'ємів церкви пропонувалось завершити на рівні гребеня даху невеликою маківкою з хрестом (Іл. 7).

Проектом передбачалось також влаштування двох входів до церкви — західного та південного, накритого двосхилими дашками з причілками, опертими на різьблені стовпи. Зрубних стіни храму пропонувалось виконати з відкритого брусу січенням 170 х 170 мм, зі знятими від фасаду фасками для імітації притесаних плиниць. Каркасна конструкція стін бані була вертикально зашальована струганими дошками з аркадним підкарнизним декором. Усі площини дахів, маківок та верху пропонувалось покрити м'якою бітумною дрібнорозмірною покрівлею зеленого кольору. Технічна документація на будівництво церкви була виконана за ескізами автора проектною групою фірми «Лісоруб» під керівництвом інженера-конструктора Тараса Овсянецького, а саме будівництво дерев'яної церкви було здійснене бригадою теслярів з Космача, якою керував майстер Дмитро Клапцуняк. Велику частину робіт зі спорудження фундаментів, прокладання комунікацій, влаштування покриття, впорядкування інтер'єрів та території виконувала львівська будівельна фірма ПП «НОВ Будсервіс» (директор Василь Нога).

Впродовж шести місяців будівництво храму було завершене 16 жовтня 2011 року і владика Ігор Возняк посвятив церкву в ім'я блаженного Миколая Чарнецького.

Таким чином, не дивлячись на доволі складний процес спорудження храму — від задуму до реалізації проекту, вдалося зберегти та розвинути в сучасних умовах традицію українського дерев'яного сакрального будівництва.

Загальний вигляд збудованої церкви, окремих деталей та інтер'єрів подані на ілюстраціях 8—13.

1. Народна архітектура Українських Карпат : монографія / Ю.Г. Гошко, Т.П. Кіщук, І.Р. Могитич та ін. // І.Р. Могитич. Громадські споруди. — К. : Наукова думка, 1987.
2. Пам'ятки містобудування та архітектури Української РСР. Івано-Франківська область. — К. : Будівельник, 1985.
3. *Тарас Я.* Сакральна дерев'яна архітектура українців Карпат. Культурно- традиційний аспект / Я. Тарас. — Львів : Інститут народознавства, 2007.

Yuri Dubyk

BEATIFIC NICHOLAS CHARNETSKY WOODEN CHURCH OF LVIV AND CONSTRUCTIVE HISTORY OF THE TEMPLE

In the article has been presented concise history of realizing the idea of sacral complex raised up in Pidholosko street at the town of Lviv (on the former territory of Lviv suburb Holosko) with top-priorited edifice of wooden church, analyses in design decisions as for its location, selection of a prototype, planning of spacial structure, construction, architecture of facades.

Keywords: Lviv, wooden church, cross-shaped planning structure.

Юрий Дубик

ИСТОРИЯ СТРОИТЕЛЬСТВА ДЕРЕВЯННОЙ ЦЕРКВИ БЛАЖЕННОГО НИКОЛАЯ ЧАРНЕЦКОГО ВО ЛЬВОВЕ

Представлена краткая история реализации идеи создания сакрального комплекса на ул. Подголоско в г. Львове (прежняя территория львовского предместья — Голоска), с первоочередным строительством деревянной церкви, анализом проектного решения относительно ее размещения, выбора прототипа, планировочно-пространственной структуры, конструкции, архитектуры фасадов.

Ключевые слова: Львов, деревянная церковь, крестовидная планировочная структура.



Експедиції

Надія ВОЙТОВИЧ

ДЕМОНІУМ БОЙКІВ: КАТЕГОРІЇ «НЕЧИСТИХ» ПОКІЙНИКІВ
(на основі польових матеріалів)

Досліджуються особливості традиційних демонологічних уявлень бойків про так званих нечистих («безпірних») мерців; на основі польових матеріалів та етнологічної літератури виділяється низка їх категорій; аналізуються особливі прикмети, риси поведінки та функції цих персонажів народної демонології.

Ключові слова: «нечисті» покійники, народна демонологія, демонологічні уявлення, бойки.

Первісним ядром цілої міфологічної системи є уявлення про походження персонажів з різного типу покійників: тих, чия душа після смерті знайшла спокій на «тому» світі, і тих, хто продовжує посмертне існування на «межі» двох світів. У науковій традиції останніх найчастіше називають умовним терміном «заложний» чи «ходячий». Термін «заложний» (точніше — «заложений») уперше в науковий обіг увів Дмитро Зеленін, використавши діалектизм із В'ятської губернії [17, с. 41]. Ця назва пов'язана з похованням, під час якого небіжчика не закопують, а залишають на поверхні землі, закладаючи тіло гіллям, дрючками чи хмизом. Аналізу уявлень про категорії «нечистих» покійників і присвячена ця стаття. Основою для її написання стали матеріали, зібрані автором на теренах Бойківщини.

Досліджуючи питання, пов'язані з демонологічними уявленнями про «нечистих» мерців, етнолог повинен опрацювати низку праць та джерел, що стосуються зазначеної проблематики. Такими, зокрема, є замітка Стефана Підляшецького «Осень и обеды. (Где-що о упырях)». Написав її священик, через що демонологічні вірування вважаються звичайними забобонами, страхом і темнотою народу. Однак автор зафіксував характерні для Бойківщини уявлення про «упирів-дводушників», а також способи поховання «нечистих» покійників — повішеників [27, с. 391; 28, с. 544].

Значно більше інформації про демонологічні уявлення бойків було зібрано у 80—90-х роках XIX ст., зокрема, зусиллями Данила Лепкого, Івана Кузіва, Юрія Жатковича, Михайла Зубрицького, Івана Франка, Філарета Колесси. Так, у нарисі І. Франка є етнографічні відомості про поширені на Бойківщині вірування в «упирів» і пов'язані з ними ритуально-магічні дії місцевих горян, зокрема і спалювання їх на терновому вогні як обереговий засіб проти епідемії холери в 1831—1832 рр. [34, с. 113].

У 1912 р. у Львові вийшов друком збірник польових записів похоронних звичаїв та обрядів за редакцією Володимира Гнатюка. Поряд з етнографічною інформацією з інших українських земель чільне місце в ньому займають матеріали, зібрані на Бойківщині — на теренах Старосамбірщини, Турківщини, Сколівщини. У контексті дослідження демонологічних вірувань цікавими та колоритними є матеріали про «нечистих» покійників та способи їх поховання.

Етнографією бойків цікавився польський дослідник Ян Фальковський, який здійснював ряд експедицій у різні частини Бойківщини. Результатом його праці є публікації у «Літописі Бойківщини», а також етнографічні нариси про західну межу Гуцульщини та бойківсько-лемківське пограниччя. Незважаючи на те, що дослідження проблеми здійснювалося без належного вивчення і залучення всіх відомостей з бойківської та лемківської територій, праця має незаперечну етнографічну цінність, позаяк у ній наведені цікаві дані зі сфери народної медицини, про способи поховання та оберегові засоби від «ходячих» покійників [37, s. 78—87]).

На сьогоднішній день вивчення проблематики літературна основа значно розширилася завдяки кропіткій праці сучасних дослідників. Зокрема, Роман Гузій, вивчаючи похоронну обрядовість населення Українських Карпат, один із розділів своєї монографії присвятив традиційним світоглядним уявленням про «свою» і «не-свою» смерть і, відповідно, про дві категорії померлих — «чистих» і «нечистих» покійників [16, с. 81—112]. На особливу увагу заслуговує етнолінгвістичний словник Наталії Хобзей, в якому дослідниця навела назви демонів, подала семантику демонімів та ареали поширення різноманітних їх варіантів, використала етимологічні довідки, зазначила час першої фіксації багатьох лексем, ряд відповідників з інших культурних ареалів. У контексті дослідження народної метеорології багато інформації про «ходячих» мерців, їх вплив на різноманітні погодні явища зафіксовано у працях Олександра Васяновича. Демонологічній тематиці безпосередньо та в контексті дослідження будівельної обрядовості присвятили свої статті сучасні львівські етнологи Володимир Галайчук та Роман Сілецький.

Мета нашої статті полягає в тому, щоб дослідити особливості традиційних демонологічних уявлень бойків про різні категорії «нечистих» покійників, проаналізувати їх характерні ознаки та функції.

Передусім необхідно зауважити, що термін «заложний» не є ідеальним, бо відображає лише спосіб поховання такого покійника. Натомість пропонуємо застосовувати термін, який би відображав основну ознаку останніх, а саме — невчасну смерть («недожитий» чи «пережитий» вік). Саме тому, на нашу думку, доцільніше означувати їх «безпірними» покійниками. Це термін вживають респонденти із Західного Полісся, розповідаючи про походження русалок: «*Русавки — то молодиє дівчата безпірниє*» [1, арк. 18] (с. Осівці Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.).

Д. Зеленін до «нечистих» мерців відніс наступні категорії покійників: померлих передчасно нещасною чи насильницькою смертю; самогубців (повішеників, потоплеників); проклятих своїми батьками; пропалих безвісти; всіх померлих чарівників та відьом, адже смерть останніх ніколи не буває природною [17, с. 40]. На сучасному етапі дослідження демонології стверджуємо, що цей ряд внаслідок впливу багатьох чинників розширився. Як засвідчують етнографічні джерела, примусити небіжчиків «ходити» може не лише особливий характер смерті, але й невиконане близькими людьми бажання помираючого, не повернений борг (с. Вишків Долинського р-ну Івано-Франківської обл.) [6, арк. 8], сильна емоційна прив'язаність до членів сім'ї (с. Новоселиця Міжгірського р-ну Закарпатської обл.) [5, арк. 9], почуття помсти чи обділеності (с. Тухля Сколівського р-ну Львівської обл.) [2, арк. 3]. Респонденти вважають, що не можуть перейти на «той світ» і ті, при похованні яких були порушені певні правила, й ті, яких ніколи не згадували та не поминали (с. Новоселиця) [5, арк. 7].

Отож до «безпірних» покійників належать такі категорії покійників: померлі «не-своєю» смертю; ті, що після смерті зберігають зв'язок із живими людьми (обділені та ображені через те, що за життя не отримали своєї «частки» — імені, хрещення, улюбленої речі, відпущення гріхів тощо); ті, що за життя були чарівниками та відьмами, тобто пов'язані з «нечистою силою». Очевидно, що віднесення останніх двох категорій до «безпірних» покійників є наслідком сучасних нашарувань у сфері народних вірувань. Основним же мотивом (первісним, архаїчним), який і визначає приналежність до цієї категорії, є невчасна неприродна смерть. Смерть молодої людини, яка «не дожила» віку та повністю не використала свою життєву енергію, в уявленнях українського горянина була настільки трагічною подією та великим горем, що під час оплакування такого покійника дерли пір'я живого гусака, щоби його крики перекликалися з плачем рідних [18, с. 283].

На тлі всіх «нечистих» мерців вирізняються ті, які померли від грому, під час пологів, від рук злодія, оскільки всіх їх поєднує мотив «святої смерті» [29, с. 46] (зокрема, на Бойківщині «святою» вважали смерть від грому: «*Мого тата грім убив, але за то Бог простит татови всі гріхи*» [5, арк. 9] (с. Новоселиця)). У кого вдарив грім, той уважається святим, щасливим, Божим обранцем. У Карпатах у місцях смерті від грому складали жертви; ці місця вважали «чистими» [38, s. 489].

Лексеми, які використовують для позначення «нечистих» покійників, дослідники об'єднують загальним словом — некроміфоніми [15, с. 85]. У межах бойківської говірки нам вдалося зафіксувати наступні некроміфоніми — «повішеник» (с. Кальне Сколівського р-ну), «вішаник» (с. Кальне), «завішеник» (с. Новоселиця), «страчений» (с. Хмелівка Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл.), «той, що дідькови душу дав» (с. Ілемня Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.), «той, що здригнувся» (с. Жукотин Турківського р-ну Львівської обл.), «той, шо ся завадив» (с. Новоселиця), «душогубний» (с. Жукотин), «потопленик» (с. Кальне), «фидьо» (с. Дністрик-Дубовий Турківського р-ну) [4, арк. 5, 15, 17, 27; 5, арк. 3, 4; 6, арк. 2; 7, арк. 4, 5, 7; 8, арк. 7; 9, арк. 3, 5]. Легко зауважити, що більшість із цих означень стосуються самогубства, адже з позиції християнина — це один з найтяжчих гріхів. А втім, слід зазначити, що первісні народи не знали, що таке самогубство. Тому й не дивно, що в дохристиянському світі переважало байдуже ставлення до самогубців [19, с. 5]. Навіть вважали, що неприродне припинення свого життя є актом, призначеним людині долею. Бойки знали, що вагітна жінка в жодному випадку не повинна брати до рук шнурка і щось плести взагалі, бо тоді її майбутня дитина повіситься [36, с. 180]. Серби ж вірили, що подібна доля очікує дитину, яка народилася з пуповиною, обкрученою навколо шиї [33, с. 377]. Ще й сьогодні можна зафіксувати архаїчні відомості про місця та спосіб поховання «безпірних» покійників, що є дуже важливим для дослідника. Позаяк саме вони можуть відображати особливості ще язичницького способу поховання та світогляду наших предків загалом.

Більшість персонажів «нечистої сили» (зокрема й «атмосферні духи», «духи локусів» тощо) безпосередньо пов'язані з категоріями «безпірних» покійників. За народними світоглядними уявленнями, ті, хто помер передчасно, могли стати духами стихій, тобто розпоряджатися вітрами, дощами, градом; з іншого боку, повітря могло стати для них однією зі сфер перебування (наприклад, у вітрі перебувають «нечисті» душі нехрещених дітей) [23, с. 370]. Проаналізувавши численні розповіді інформаторів про «упирів», констатуємо, що бойки чітко протиставляли живого «упиря» мертвому, вважаючи їхні стосунки зловорожими, антагоністичними: «*Прийшов миртьвий опирь (дух його) до живого. І так си поговорили, і пішов той живий (дух його). Пішли десь на границю* (межу села. — *Н. В.*) *і тамка ся змагали. Мертвий зробив живого кобилов, тай поїхали на границю і там ся били. То треба було казати: «Рубом-нерубом», а тот живий забув і каже: «Рубом-порубом» — то відтяли 'му вухо. Приїхав домі, а на ногах ся підкови лишили*» [2, арк. 4] (с. Тухля). Очевидно, живий «упир» не є справжнім, а лише кандидатом в «упирі». Інформатори завжди зазначають, що шкодить та «ходить» такий двоДушник лише після смерті, що прирівнює його до категорії «ходячого» мерця.

Частково уявлення про «нечистих» небіжчиків пов'язані з духами локусів. До останніх можна зачислити (щоправда, не як господарів-покровителів певного локусу, а як тимчасових його мешканців) душі вбитих, які, як відомо, завжди прив'язані до місця своєї загибелі [17, с. 48]. Ці місця в Українських Карпатах називалися «сукровищами», а персонажі — «пуджайлами» [20, с. 156]. До групи «безпірних» мерців відносимо також демонічних персонажів, походження яких пов'язане з душами померлих дітей — мертвонароджених, нехрещених, убитих позашлюбних.

Є деякі ознаки зовнішності, особливі прикмети та риси поведінки, які відносять до демонічних. Здебільшого — це різноманітні тілесні аномалії. Вважалося, що «ходячі» мерці з'являються в такому ж вигляді, як за життя, але є дуже старими [14, с. 146]. Насамперед ознаками демонічної зовнішності були як потворна огидність, так і досконала врода, «якої не буває в хрещених людей» [12, с. 78]. Вони властиві жіночим демонічним персонажам — русалкам, на Бойківщині — мавкам, по-

вітрулям («*На повітрулю треба казати, що вона красна, а ти паскудна*») (с. Новоселиця) [5, арк. 10]. Побутує ряд характеристик, за якими можна розпізнати демонічних істот та відрізнити їх від людей: надто маленький чи надто високий ріст («путник» — «*великий чоловік, що не ставався в двирі*» (с. Новоселиця) [5, арк. 10], тілесні аномалії («*Баба дика — чорна, велика, без язика*») (смт. Міжгір'я) [7, арк. 20], у топельника руки залізні та холодні [22, с. 234], у померлої матері, яка приходить годувати грудьми свою дитину, немає обличчя [21, с. 127].

«Нечисті» покійники, як й інші демонічні персонажі, з'являються вночі, ходять по землі, лякають і переслідують людей (нехрещені діти просять хреста) та тварин (волиняни констатують: якщо похоронити самогубця біля цвинтаря, то він лякатиме людей, а якщо в лісі чи горах — то тварин [17, с. 53]), заводять на бездоріжжя мандрівників, проникають у будинки своїх родичів, шкодять їхньому господарству, тривожать близьких, являючись їм у сні: «*Будут ходити, дуже снитсі, бо шось 'му бракне*» (с. Хмелівка) [7, арк. 7] (тому про такі сни, як правило, необхідно розказати хоча би сирому дереву). Через те, за народними повір'ями, лягати спати слід на правому боці [11, с. 209]. У цьому контексті цікавими є розповіді респондентів, згідно з якими «перелесниця», зваблюючи чоловіка та маючи з ним любовні стосунки, може лягати лише на лівий бік (очевидно, як представниця «того» світу) (с. Нижня Яблунька Турківського р-ну) [4, арк. 26].

Однією з основних функцій «нечистих» покійників є насилання хвороб: якщо в селі пошесть і мор, то бойки стверджують, що це «повітруля» селом перелетіла [24, с. 441]. Безпосередньо пов'язаний з поширенням епідемій і «упир». На Бойківщині домінуючими є уявлення, згідно з якими людина, на котру нападав «упир», теж могла стати ним або ж померти: «*Були такі дводушники. Вмер у больници. Везли 'го з больниці мертвого на возі, а коні ся фуркали, скакали. Через пару днів той, що 'го віз, став таким* (дводушником. — *Н. В.*) *і потім вмер*» (с. Присліп Міжгірського р-ну) [5, арк. 16]. Ця демонічна істота володіла здатністю врікати: «*Опир як ся подивит, то людина вмре*» (с. Плав'є Сколівського р-ну) [2, арк. 6]. У такому випадку брали глину з його могили і «баяли»: «*А клали на гріб камінь зварявний* (розпечений на вогні в печі. — *Н. В.*) *і часник: «Я від тебе задар не беру, а тобі плачу». Розмити глину у воді, процідити і три рази прожерти* (прокусати. — *Н. В.*)» (с. Присліп) [5, арк. 16]; або ж потрібно вирвати з голови «упиря» дев'ять волосин і підпалити їх перед носом людини [35, с. 5]. Ймовірно, встановлення каменя на гріб у згаданому випадку є рудиментом способу поховання такого покійника, як і «нечистих» мерців загалом. Бо в деяких випадках могилу «упиря» не засипали впродовж семи днів, а закидували камінням [39, s. 237]. Своєрідним відгомоном такого способу поховання є твердження інформатора: «*Як мертвий приходит [до оселі живих], то треба зварявне каміння поставити на порозі*» [6, арк. 14] (с. Мислівка Долинського р-ну).

Магічними властивостями наділялися речі, які мали певне відношення до «нечистого» покійника. Таким магічним засобом ставала мотузка, з допомогою якої вішальник здійснював акт самогубства. Бойки вважали, що вона приносить людині щастя, удачу, багатство, захищає худобу, допомагає вийти заміж, допомагає в торгівлі, робить людину невловимою під час крадіжки та вбивства [4, арк. 2, 9, 13, 20, 24; 5, арк. 2, 4, 8, 13, 15; 6, арк. 4, 6, 13, 18; 8, арк. 7, 11, 16; 9, арк. 4, 9]. На Поліссі її спалювали, щоб не було граду [10, с. 340]. Південні слов'яни розганяли нею хмари, а у випадку засухи — кидали у воду [33, с. 378]. Фактично мотузка семіотично прирівнювалася до самого покійника та чорта загалом, бо, за народними віруваннями, людину примушував до прийняття такого трагічного рішення сам чорт.

Традиційно часом найбільшої активності «безпірних» небіжчиків є північ та полудень. Такий часовий рубіж, як особливо небезпечний, є характерним для всіх слов'ян [17, с. 345]. Зокрема, українці Карпат вважали, що саме опівдні чи опівночі заборонено виконувати будь-яку роботу — потрібно відпочивати [31, с. 483]. Адже часові «стики», коли часу ніби не існує, є відкритою межею між двома світами: «*Аби ніколи вночи не казати після 12 години «Добрий вечір», бо злий дух ходит*» [7, арк. 17] (с. Саджава Богородчанського р-ну).

Ще стародавні римляни вважали, що полудень — це особливий час, призначений для духів. У цей період «ходить» міфічна жінка («presponica») та лякає дітей, коли ті йдуть у горох [30, с. 159]. Помітною тут є паралель з карпатською «дикою бабою» (мотив опіки над гороховим полем) та «повітрулею» (мотив підміни дітей опівдні).

Проте головна небезпека, яку несуть «безпірні» мерці — здатність керувати природними стихіями, насилати бурю, грозу, тривалі дощі, град, великі морози, посухи, неврожаї тощо. Уявлення про те, що «нечисті» покійники, поховані на кладовищі, тобто в «чистому» місці, можуть накликати посуху, неврожай, епідемії, стихійні лиха широко розповсюджені не лише у слов'ян, але й серед інших народів [13, с. 398]. Акт здійснення самогубства настільки суперечить законам природи, що спричиняє підняття сильного вітру, який вивертає дерева, знищує сади тощо [26, с. 21]. Бойки Долинського р-ну вважали, якщо такий вітер вирве дерево з коренем на полі, то господар цього поля неодмінно має померти [25, с. 10]. Згідно з народними світоглядними уявленнями слов'ян, причиною граду та дощу є покарання за гріхи і недотримання встановленого порядку [32, с. 114]. Град могло спричинити поховання на цвинтарі повішеника («*… І чоловік як ся завісит, то тогди б'де буря бити*» [5, арк. 13] (с. Лісковець Міжгірського р-ну), порушення заборони працювати в так звані «градові» дні («*у градовий понеділок не мож на полю робити*» [5, арк. 10] (с. Новоселиця).

Серед мешканців Бойківщини ще й сьогодні можна почути різноманітні демонологічні оповідки про те, як померлий чоловік, за яким дуже сумує його вдова, приходить та має інтимні стосунки з нею, внаслідок чого народжується дитина: «*Вмер чоловік. Потім приходив, і жона забеременніла. Вродила дітинку. А він приходив і дітину колисав, всьо ї робив, газдував. Кидь хочеш, аби не приходив, перехрести дітину і поклади в колиску другим боком. А він прийшов: «Йой, а хто тебе нарадив таке робити?» — і вітер лиш повіяв за ним. А рано лиш найшла у сіньох дітинку задушену у свому лівому чоботі — головов вниз, а ногами ввирьх. То він задушив і вже не приходив. То за мертвим не мож жаліти*» [5, арк. 22] (с. Новоселиця).

Проаналізуємо бойківські традиційні уявлення про тих демонічних персонажів, основною функцією яких є звабления чоловіків та підміна дітей грудного віку. Слід зазначити, що подібні мотиви характерні для болгарської «наві», сербської «віли», польської «богинки», «мамуни». В українців Карпат — це жіночі демонічні персонажі на зразок «майки», «дикої баби», «літавиці», «вітерниці», «перелесниці», «бісиці», «повітрулі». Генезис їхніх образів є різним: жінки, які померли під час пологів, дівчата, які померли до весілля, старі діви, нехрещені діти. На сучасному етапі внаслідок нашарувань у сфері народної демонології елементів пізнішого походження дуже важко визначити: хто є хто. Утім, маємо об'єднавчий чинник — їх однакові функції (переслідування вагітних, крадіжка та підміна дітей, звабления чоловіків).

Слід зауважити, що образи зазначених персонажів деякою мірою переплітаються з образом русалки. Прийнято вважати, що на західноукраїнських землях аналогом русалки є «мавка», «майка». Проте польові етнографічні матеріали з теренів бойківського краю дають змогу припускати, що це могли бути два зовсім різні персонажі, адже і тут ми знайшли відомості про русалок: «*Казали, що дівчата, що топляться, то русалки ходять*» [5, арк. 7] (с. Новоселиця); «*Які повмирали дівчата ще не рухані — русалки. Їх мают за добрих*» [3, арк. 4] (с. Стрільбичі Старосамбірського р-ну Львівської обл.); «*Шо ся втопит — то русалка. Они вилазять на берег, чешуться — то тато з мамов розказували*» [2, арк. 4] (с. Тухля); «*Русалка — як молода дівка втопиться, то її дух ходит*» [9, арк. 9] (с. Хітар Сколівського р-ну). Більше того, якщо Д. Зеленін писав про русалок як про покійниць [17, с. 134], тобто осіб жіночого роду, то нам вдалося зафіксувати корелятив чоловічого роду: «*Русалок мертвий бере ї* (дівчину. — *Н. В.*) *і тягне в ріку*» [2, арк. 4] (с. Тухля). Отже, в Карпатах могли бути і русалки, і мавки (перші тяжіють до образу передчасно померлих молодих дівчат, другі — до образу померлих нехрещених дітей).

Як правило, персонажів на зразок «русалок», «перелесниць», «літавиць», «майок», «диких бабів» народна уява наділяла гіпертрофованими грудьми. Це, власне, і проявляється в функціях зазна-

чених істот. На Бойківщині, коли дитину хотіли відлучити від грудного годування, то лякали «дикою бабою», яка може покусати їм груди (с. Вовче Турківського р-ну) [4, арк. 2]. Ці жіночі персонажі могли годувати покинутих дітей, але й могли самі ссати їх груди, про що яскраво свідчать сучасні етнографічні матеріали. Інформатори зазначали, що ссали вони дитину лише до року (переважно саме рік прийнято годувати дитину грудьми). Мотив гіпертрофії грудей можна легко пояснити, адже це могли були жінки, які померли під час пологів. Інколи можна розпізнати в цих покійниках дівчат, які померли перед шлюбом: «*Перелесниця щоночі ходит до чоловіка і не дозволяє йому ся вінчати, бо може задушити*» [4, арк. 2] (с. Вовче). Дуже часто «літавиця» — це «нечистий» покійник, який приходить у сні, внаслідок чого людина отримує чорну хворобу (с. Новоселиця) [5, арк. 7]. Частково в основі її генезису можна виявити душу померлої старої діви: «*Літавиця, ге баба на кони, до чоловіка ся причіпляє*» [6, арк. 3] (с. Семичів Долинського р-ну).

Скрупульозно аналізуючи всі перелічені образи, можна зрозуміти причини їх «ходіння». Їх усіх вважали неповноцінними членами громади, позаяк помирали вони, так і не переживши тих переломних моментів (ініціацій), які б дали змогу стати повноправними членами суспільства і до кінця пройти етапи соціалізації. Зокрема, померла дитина, яка не попробувала материнського молока, ще не вважалася членом сільської громади. Не випадково ритуал першого годування супроводжувався низкою обрядово-магічних моментів, які прирівнювали його до обряду ініціації. Дівчина, яка не встигла вийти заміж, або ж стара діва теж вважалися неповноцінними, бо вони не пройшли основного ініціаційного обряду — переходу в соціальний стан заміжніх жінок тощо.

Отже, уявлення про «нечистих» мерців є закономірним виявом архаїчної свідомості та належать до глибинних пластів традиційного народного світогляду бойків. Унікальними витворами народних вірувань населення Українських Карпат є ті категорії «безпірних» («нечистих») покійників, які генетично пов'язані з такими персонажами, як «путник», «повітруля», «літавиця», «вітерниця», «перелесниця», «бісиця», «дика баба», «майка», «покуса».

Резюмуємо, що «безпірними» небіжчиками ставали ті, які помирали невчасно («без пори»): «недожили» чи «пережили» свій вік. Такі покійники або не встигали використати свою життєву потенційну енергію (що ставало основною причиною їх посмертного «ходіння»), або, «переживши» свій вік, «забирали» («заїдали») її в живих людей (прикладом цього є образ «упиря»). Отож на сучасному етапі до категорій «нечистих» мерців бойки відносять: самогубці (повішеники, потопленики); ті, що після смерті зберігають зв'язок із живими людьми (через невиконане близькими людьми бажання помираючого, не повернений борг, сильну емоційну прив'язаність до членів сім'ї, почуття помсти); ті, під час поховання яких були порушені певні правила; ті, яких ніколи не згадували та не поминали; обділені та ображені через те, що за життя не отримали своєї «частки» — імені, хрещення, улюбленої речі, відпущення гріхів тощо); ті, що за життя були чарівниками та відьмами; померлі мертвонароджені, нехрещені, убиті позашлюбні діти, самогубці-покритки, молоді дівчата, які померли до весілля, старі діви. На їх тлі дещо вирізняються ті, які померли від грому, під час пологів, від рук злодія, адже їх поєднує мотив «святої смерті».

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 69-Е. — Арк. 1—49 (Польові етнографічні матеріали до теми «Демонологія», зібрані у Камінь-Каширському р-ні Волинської обл.).
2. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 207-Е. — Арк. 1—12 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Сколівському р-ні Львівської обл.).
3. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 208-Е. — Арк. 1—8 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Старосамбірському р-ні Львівської обл.).
4. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 209-Е. — Арк. 1—30 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Турківському р-ні Львівської обл.).
5. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 210-Е. — Арк. 1—23 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Міжгірському р-ні Закарпатської обл.).

6. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 211-Е. — Арк. 1—19 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Долинському р-ні Івано-Франківської обл.).
7. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 214-Е. — Арк. 1—20 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Богородчанському р-ні Івано-Франківської обл.).
8. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 215-Е. — Арк. 1—17 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Рожнятівському р-ні Івано-Франківської обл.).
9. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 216-Е. — Арк. 1—9 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Сколівському р-ні Львівської обл.).
10. *Агапкина Т.А.* Веревка / Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1: А-Г. — С. 338—340.
11. *Балов А.* Сон и сновидения в народных верованиях. Из этнографических материалов, собранных в Ярославской губернии / А. Балов // Живая Старина. — Санкт-Петербург, 1891. — Вып. 4. — С. 208—213.
12. *Буйських Ю.* Традиційні вірування українців у надприродні істоти : проблема наукових дефініцій / Юлія Буйських // Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць. — К. : УНІСЕРВ, 2008. — Вип. 24. — С. 75—80.
13. *Васянович О.* «Нечисті» покійники в метеорологічних уявленнях жителів Центральноукраїнського Полісся / Олександр Васянович // Народознавчі зошити. — 2006. — Вип. 3—4 (69—70). — С. 398—402.
14. *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонольогії / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів, 1904. — Т. XV. — 272 с.
15. *Голембовська Т.* Демонічні постаті в мовно-культурологічному аспекті (на матеріалі «Словника української мови») / Т. Голембовська // Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства: Збірник наукових праць. — Ужгород, 2000. — Вип. 3. — С. 82—89.
16. *Гузій Р.* З народної танатології: карпатознавчі розсліди / Роман Гузій. — Львів : ІН НАН України, 2007. — 352 с.
17. *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии / Д.К. Зеленин // Зеленин Д.К. Избранные труды / вступ. ст. Н.И. Толстого ; подготовка текста, коммент., указат. Е.Е. Левкиевской. — М. : Индрик, 1995. — Вып. 1: Умершие неестественною смертью и русалки. — 432 с.
18. *Кабакова Г.И.* Молодой-старый / Г.И. Кабакова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2004. — Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка). — С. 282—283.
19. *Левицкій О.И.* Как относились у нас в старину к самоубійству / О.И. Левицкій ; под редакціей М.Ф. Владимірскаго-Буданова // Чтенія в историческом обществе Нестора Летописца. — К., 1891. — Кн. 5. — С. 5—6.
20. *Левкиевская Е.Е.* Духи локусов / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1999. — Т. 2: Д — К (Крошки). — С. 155—157.
21. *Левкиевская Е.Е.* Лицо / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2004. — Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка). — С. 124—128.
22. *Лепкій Д.* Весняні звичаї, обряди та верованя на Руси / Данило Лепкій // Зоря. — Львов, 1883. — Ч. 14. — С. 232—234.
23. *Лепкій Д.* Народні повірки про вітер / Данило Лепкій // Зоря. — Львов, 1882. — Ч. 23. — С. 369—370.
24. *Луців В.* Звичаї й обичаї на Бойківщині / Василь Луців // Бойківщина: Монографічний Збірник про Бойківщину з Географії, Історії, Етнографії і Побуту / редактор і голова редколегії Мирон Утриско. — Філадельфія ; Нью-Йорк, 1980. — С. 415—442. — (Український Архів. — Т. XXXIV).
25. *Пачовський М.* Народний похоронний обряд на Руси : порівнююча студия / Михайло Пачовський // Звіт дирекції академічної гімназії у Львові за шкільний рік 1902/1903. — Львів, 1903. — С. 3—32.
26. *Потушняк Ф.* Самоубійці в народном віպованю / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. — Унгварь, 1941. — Ч. 3. — С. 21—22.
27. *П. С.* [Підляшецький Стефан]. Осень и обеды. (Гдещо о упырях) / С. П. // Наука. — Коломыя, 1876. — Ч. 11. — С. 391—399.
28. *П. С.* [Підляшецький Стефан]. Осень и обеды. (Гдещо о упырях) / С. П. // Наука. — Коломыя, 1876. — Ч. 12. — С. 538—545.
29. *Седакова О.А.* Погребальная обрядность восточных и южных славян. Поэтика обряда / О.А. Седакова. — М. : Индрик, 2004. — 320 с. — (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
30. Страхи в полудне // Зоря. — Львов, 1882. — Ч. 10. — С. 159—160.
31. *Толстая М.Н.* Из материалов карпатских экспедиций / М.Н. Толстая // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. — М. : Индрик, 2001. — С. 477—495.
32. *Толстая С.М.* Град / С.М. Толстая // Славянская мифология. Энциклопедический словарь : А-Я. — М. :

Международные отношения, 2002. — С. 114—115. — (Изд. 2-е.).
33. *Толстой Н.И.* Висельник / Н.И. Толстой // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1: А-Г. — С. 377—379.
34. *Франко И.Я.* Сожжение упирей в с. Нагуевичах в 1831 г. / И.Я. Франко // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упоряд., прим. та біографічні нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк. — К. : Либідь, 1991. — С. 512—526. — (Пам'ятки історичної думки України).
35. *Франко І.* Галицькі народні казки / Іван Франко // Етноґрафічний збірник. — Львів, 1895. — Т. І. — С. 1—96.
36. *Франко І.* Людові вірування на Підгірю / Іван Франко // Етноґрафічний збірник / під ред. д-ра Івана Франка. — Львів, 1898. — Т. V. — С. 160—218.
37. *Falkowski J.* Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem: Zarys etnograficzny / Jan Falkowski, Bogdan Pasznycki. — Lwów, 1935. — 128 s.
38. *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian / Kazimierz Moszyński. — Kraków, 1934. — Cz. 2: Kultura duchowa. — 725 s.
39. *Wagilewich J.* O upjerech a widmach / Jan Wagilewich // Časopis českeho Museum. — Praha, 1840. — S. 232—261.

Nadiya Vojtovych

BOIKOS' PANDEMONIUM:
CATEGORIES OF EVIL DECEASED
(after field materials)

In the article have been presented some research-work on peculiarities of Boikos' traditional demonological notions as for so-called evil deceased; on the basis of field records and ethnological literary sources quite a number of scum categories have been defined as well as essential habits, modes of behavior and functions of these personages of people's demonology.

Keywords: evil deceased, people's demonology, demonological notions, Boikos.

Надия Войтович

ДЕМОНИУМ БОЙКОВ:
КАТЕГОРИИ «НЕЧИСТЫХ» ПОКОЙНИКОВ
(на полевых материалах)

Исследуются особенности традиционных демонологических представлений бойков о так называемых нечистых («безпирных») мертвецах; на основе полевых материалов и этнологической литературы выделяется ряд их категорий; анализируются особенные приметы, поведение и функции этих персонажей народной демонологии.

Ключевые слова: «нечистые» покойники, народная демонология, демонологические представления, бойки.



Віктор НЄМЄЦ

ВЕСІЛЬНІ ЧИНИ У СТРУКТУРІ ТРАДИЦІЙНОГО ШЛЮБНОГО РИТУАЛУ БУКОВИНСЬКОЇ ГУЦУЛЬЩИНИ

(за матеріалами експедиції в Путильський район Чернівецької області)

У статті, що базується на польових етнографічних матеріалах та опублікованих джерелах та історіографії, здійснюється аналіз персонажного аспекту у структурі традиційного весілля на теренах буковинської Гуцульщини. Весільні чини розглядаються за такими параметрами, як: стать, вік, сімейний стан, ступінь спорідненості, приналежність до шлюбних партій та обрядові функції. Наводиться класифікація весільних чинів означеного району за функціональним критерієм.

Ключові слова: весілля, чини, вік, стать, сімейний стан, ступінь спорідненості, приналежність до шлюбних партій, обрядові функції.

Як відомо, невід'ємною частиною традиційної культури будь-якого етносу є обряди життєвого циклу, що безпосередньо пов'язані з послідовним проходженням людиною стадій її буття. Особливе місце серед обрядів переходу належить весільній обрядовості, що є одним із найстійкіших і найскладніших компонентів традиційно-побутової культури, яскравим показником етнічної ідентичності. У ній простежуються пережитки архаїчних уявлень, соціальних та сімейно-шлюбних відносин, що формувалися в різні історичні епохи. Як один з одноразових обрядів родинного циклу, шлюбний ритуал виступає усвідомленою культурною формою переходу людини з неодруженого стану в одружений після досягнення статевої зрілості.

Основну джерельну базу нашої розвідки складають польові етнографічні матеріали з весільної обрядовості, зафіксовані автором в ході експедицій у Путильський район Чернівецької області в лютому та травні 2013 року.

Дослідження проблеми учасників традиційного весілля має важливе значення при вивченні його структурних та функціональних особливостей, генези окремих його елементів тощо. На думку російського етнолінгвіста Олени Узеньової, усіх дійових осіб весільного обряду можна поділити на два типи [3, с. 30]:

- «об'єкти» обряду переходу (молодий, молода та їх родичі);
- «інструменти» обряду переходу, тобто ритуальні особи, які виконують певні обрядові функції.

Характерною рисою системи весільних персонажів є передовсім дуалізм, тобто наявність двох партій — з боку хлопця і дівчини, що репрезентують роди центральних персонажів обряду — молодого і молоду. Варто зауважити, що не завжди і не всюди на означення кожного учасника весілля є спеціальний термін. Чини чоловічої статі маркуються набагато частіше, ніж жіночої. Дорослі дійові особи, як правило, наділені одиничними термінами, в той час як найменуванням молоді властиві групові назви. Окремий інтерес представляють так звані екстраматримоніальні та монофункціональні чини. Перша категорія — це особи, чи групи осіб, специфіка діяльності яких дає змогу залучати їх до участі не лише у весіллі, а й у інших обрядах родинного циклу. Насамперед, це стосується священиків, музикантів і кухарок. До другої категорії відносимо тих осіб, що з'являються лише в певний момент весільного риту-



Весілля у селі Малий Дихтинець Путильського р-ну Чернівецької обл. (1956 р.). Світлина з архіву автора

алу для виконання визначеної функції. Зокрема, у традиційному весіллі Волині до таких належали особи, що перепиняли молодих після вінчання, або, наприклад, чоловік, який був задіяний у коровайному обряді: перед саджанням короваю він мав вимести піч. Засадничими відмінними рисами евентуальних чинів, порівняно з іншими згаданими категоріями, є їхній локальний характер і майже цілковита відсутність спеціальних назв.

Розглянемо весільні чини буковинської Гуцульщини за такими параметрами, як: приналежність до шлюбних партій, ступінь спорідненості, вік, стать, сімейний стан та обрядові функції.

а) приналежність до шлюбних партій:

З огляду на наявний матеріал можемо констатувати приблизно однакове кількісне представлення чинів з боку шлюбних сторін: весільна матка, батько, дружки, дружби, береза (локально), ходаш (локально), світилка, свашки, чоловік, чи жінка, що виголошували прощу, старости, бояри. Так само це стосується й професійних чинів. Евентуальні ж чини в цьому регіоні не закріплені за жодною зі сторін.

б) ступінь спорідненості:

На сватанні обов'язково мав бути присутній хтось з родини молодого (батько, вуйко, хресний, дідо), а самі старости хоч і не обов'язково мали бути з родини молодого (сусіди), але переважно були саме родичами. Схожу ситуацію можемо констатувати й в сенсі весільного батька, матки, яких часом теж обирали з родини: «*Весільна матка — далека фамілія*» [1, с. 11] *(Бісків)*, «*старша сестра молодої*» [1, с. 4] (Путила). В той же час, світилкою могла бути молодша сестра молодої, або молодого.

в) вік:

Немолодого віку обов'язково мали бути старости, весільний батько і матка, береза — тобто чини, які були наділені керівними, або організаторськими функціями. Наймолодшими особами, на яких переважно покладалося виконання другорядних, чи допоміжних функцій, були брат молодої, світилка та свашки.

г) стать:

У гендерному відношенні серед весільних чинів цього регіону спостерігалася відносна рівність, з певним переважанням чоловічої статі. Перманентні чини призначалися більш-менш симетрично, хоча й не без особливостей локального характеру. Так, наприклад, в одному із сіл Путильщини жінок до делегації сватів зазвичай не залучали: *Колись маму не брали. Казали, що мають бути самі чоловіки* [1, с. 47] (Мариничі). «Прощу» від імені молодого, чи молодої, як правило, виголошували чоловіки. Перепиняння молодому дороги, а також функції ходаша так само виконували переважно особи чоловічої статі.

д) сімейний стан:

Заміжніми, або одруженими зазвичай мали бути старости, весільний батько, матка, виголошувач «прощі», береза, кухарки, тобто як і у випадку з параметром віку — ті, кому належали керівні, чи організаторські функції, або просто відповідальна робота. Спорадично, з-поміж заміжніх обирали й тих жінок, що відповідали за плетення вінків: «*Підшукують ще по три жінки, щоб шили чи плели вінок. Ці жінки мусять бути чесними господинями, жити з першим чоловіком, не бути вагітною, самозрозуміло, вміти шити чи плести вінок*» [4] (Вижниця, Путила).

До когорти незаміжніх, або неодружених, належали дружби, дружки, світилка, ходаш, а також хлопці, які здійснювали акт перепиняння дороги молодому.

е) обрядові функції:

Старости — виконували активну роль при сватанні, дізнавалися про посаг, який дають за молоду, змальовували батькам молодої майновий стан нареченого, завідували могоричем, благословляли молодих після частування медом: «*Я вас благословляю так, аби вас ніхто не міг розщепити, як не роз-*

щєпит бджолу від меду» [2, с. 62], після чого перетинаючи руки молодих хлібом.

Береза — як правило, чоловік старшого віку і поважний газда, якого спеціально наймали для того, щоб він співав весільних пісень. Йому належала роль зачинателя співу [2, с. 62].

Чоповий — на весіллі завідував алкоголем [1, с. 11] (Бісків). Очевидно, що ця назва походить від поняття «чопове» — спеціального податку за виготовлення пива, горілки, меду та вина, що діяв у XV—XVII ст. на території Речі Посполитої та українських земель, що входили до її складу.

Кухарки — займалися приготування весільних страв, зокрема весільного печива.

Музики — здійснювали музичний супровід.

Ходаш — виконував всі справи, які були пов'язані з пересуванням або перенесенням певних предметів, як от: віднесення дарів до молодого чи молодої, віднесення барвінку до молодого, деревця до молодої тощо [4] (Вижниця, Путила).

Світилка — під час певних весільних обрядів стояла позаду молодих із двома запаленими свічками.

Весільний батько — був відповідальний за успішне проведення весілля, перед вінчанням, тримаючи деревце, здійснював триразовий обхід столу з молодою (им), дружбами (дружками) і боярами, під час вінчання — клав під рушник монети, тримав свічки, ламав калач, після вінчання — здійснював черговий обхід навколо столу з деревцем, в ході «колачин» (разом з весільною маткою) дарував молодим рушники, полотно, керував «повницею» — обдаровуванням молодих.

Весільна матка — накладала молодій вінок, вбирала молоду, шила вінок (іноді), називала ціну за викуп молодої, тримала свічку під час вінчання, пов'язувала молодій хустку.

Дружба — здійснював ламання калача (разом з дружкою), рубав деревце, брав участь у прикрашанні деревця, стелив молодим в кліті, зрізав барвінок (спорадично), наприкінці весілля виносив деревце в сад і чіпляв там на плодове дерево, супроводжував молодого під час запросин на весілля. Деякі інші обов'язки дружби досить яскраво ілюструють подані цитати з джерел: «*Придбавши два деревця, дружба посилає одне ходашем до дому молодої, а друге залишає для молодого, під час запросин носить у сумці калач і частує тих, кого запрошували*» [4]



Весільна процесія (с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл.). Світлина з сайту громади с. Селятин

(Вижниця, Путила), «*Дружба стоїть під час шлюбу біля молодого і тримає його шапку з вінком на його плечі*», «*За столом сидить молода, а по обох боках дружки. Перед дружками стоять тарелі з «дарами», а коло них ще одні тарелі; в них дружба повинен вкидати гроші за дари. (Отже це такі «дари», що за них треба платити). — Дружба вступає до хати й кидає в тарелі потроху грошей, бо весільний обряд вимагає, щоб дружба скуповував дружок до трьох разів*» [4] (Вижниця, Путила), «*Повниця підбувається в той спосіб, що дружба наливає скляночку якогось напою, звичайно вина, а молода бере цю скляночку хустинкою в руки і частує наперед своїх батьків, а вкінці всіх присутніх гостей молодої. Частуючи, молода промовляє: «Проши, дєдику, (мамко, братчику, сестричко з т. д.) на повницу». Той, що приступає до повниці, бере від молодої скляночку також хустинкою, бажає молодим всього щастя і здоров'я та випиває повницю. Під час пиття всі гості кричать «віват», а музика грає «туш». Випивши, кожне обдаровує молодих чим може: чоловіки звичайно дають гроші, а жінки різні речі потрібні молодим на нове господарство: хустки, перемітки, рушники і т. п.*» [4] (Вижниця, Путила), «*Раз не дають деревце [винести] — значить, ще весілє має грати. А у нас та хата, де я жила, з ганком, коло вікна глибоко було. Та я договорилася з дружбою, що я за столом, а проти мене деревце. Та то засіли такі штрамаки, що ніхто б не виніс! А я кажу дружбі: іди під ганок, а я отворю вікно та й сама тобі верну деревце на ганок. І так зробили. Деревце вже винесли, то пожалуста в хаті розходіться*» [1, с. 41) (Малий Дихтинець).



Весільна хода (с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл.). Світлина з сайту громади с. Селятин

Дружки — мали назбирати зеленого барвінку на обидва вінки для молодого і молодої. Половину назбираного барвінку залишали для молодої, а другу половину посилали ходашем до дому молодого. Складали молодій товариство під час запросин на весілля.

«*Підзирачі*» — молоді хлопці, які допомагали молодим уникнути зустрічі одне з одним (*«бо коли б стрінулися, то їхнє ціле життя перейшло б у сварках»* [4] (Вижниця, Путила)) під час запрошування на весілля.

Виголошувач «прощі» — особа, що від імені молодого і молодої озвучувала спеціальне прохання про благословення та прощення: *«На середині хати перед столом кладуть в'язку сіна, накривають сіно ліжником, на ліжниках кладуть подушку, а на подушку стає на коліна молодий чи молода та схиляє голову над столом. Тоді виступає серед хати один поважний ґазда і проказує:*

Став цей молодий перед вами,
Як свіча перед образами,
І просит уперед Бога милосердного,
Господа Ісуса любого,
Пресвяту Діву, Матінку Божу,
У цю пору для него пригожу,
І вас, татку, мамко солоденькі,
І братчики, сестрички рідненькі,
Вас, дідів, вуйків, тетічок,
І всіх чужих чужиночок,
Усю найдальшу родину,
І найменчу дитину.
Просимо усіх, аби-сте простили.
І в далеку дорогу благословили.

На ці слова присутні гуртом відповідали: «Най Бог простит, ми прощаємо!», — це повторюється тричі» [2, с. 65].

Священик — безперечно, головною його місією у структурі весілля було здійснення акту вінчання. Крім того, у досліджуваному районі ми зафіксували деякі інші його функції: *«У нас перед весіллям, я священика запросила, він читає молитву, благословляє, святить все свяченою водою, посипає подвір'я всьо і дає благословення»* [1, с. 55] (Мариничі).

Бояри і свашки — здійснювали пісенний супровід.

Батьки — були в складі делегації сватів (від молодого), ходили запрошувати на весілля (спорадично), домовлялися з музикантами, чіпляли першу квітку (калину, колоски пшениці) на весільне деревце. *«Да, коли молоді приходять від церкви, тоді посипають їх пшеницею, мама посипає пшеницею, а тато дає колач, так нарізують кусочками колач, мед — і так всім гостям дають»* [1, с. 54] (Мариничі).

Ті, хто перепиняв молодому дорогу — молоді неодружені хлопці, які перегороджували молодому дорогу на шляху до молодої, вимагаючи від нього викупу: *«Якщо в нас молодий іде за дівчину — сусіди, хлопці нежонаті, беруть перекривають дорогу, і так: береш від нас дівчину — плати нам. Там уже кажуть ціну, чи там ящик шампанського»* [1, с. 12] (Бісків).

Перебранці — група осіб, одягнутих у лахміття, які в ході заключної частини весільного обряду вдавалися до дій жартівливо-карнавального характеру: *«Передіваються, як Маланки, от. В молодих, в гостей, у дружбів, у старостів. Начіплять не тільки там шось красиве, а й пірване — ну, як Маланки», «Ну, то там вже в понеділок переодіваються, то всякі там уже роблять: співають, деревце вдівають і на тачці возять молоду, отаке»* [1, с. 14] (Бісків).

Таким чином, на підставі функціонального аспекту весільні чини буковинської Гуцульщини можемо систематизувати за наступними категоріями чинів:

• ***поліфункціональні*** — чини, які впродовж розгортання весілля у часі та просторі були залучені до виконання більше ніж одного обрядового акту. До таких відносимо *весільного батька, весільну матку, дружбу, дружку і батьків молодих;*

• ***монофункціональні*** — чини, які впродовж розгортання весілля у часі та просторі були залучені до виконання лише одного обрядового акту. Репрезен-

тантами цієї категорії є *старости*, *береза*, *чоповий*, *ходаш*, *світилка*, *підзирачі*, *виголошувач «прощі»*, *бояри*, *свашки*, *ті, хто перепиняв молодому дорогу і перебранці;*

• ***екстраматримоніальні*** — особи, чи групи осіб, специфіка діяльності яких дає змогу залучати їх до участі не лише у весіллі, а й у інших обрядах родинного циклу. До цієї категорії належить *священик*, *кухарки і музики*.

Як бачимо, здійснений розгляд весільних чинів вказує на достатньо значне їх розмаїття в означеному районі. Побутування більшості з них має яскраво виражений локальний та самобутній характер. Водночас, частина виявлених чинів за специфікою свого функціонування цілком вписується в загальноукраїнський контекст весільного дійства.

1. Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр.: Польові етнографічні матеріали до теми «Весільна обрядовість», зафіксовані молодшим науковим співробітником Нємєцом Віктором Ришардовичем 26—28.02.2013 та 25—27.05.2013 р. у Путильському р-ні Чернівецької обл. — 55 арк.
2. *Гутковська І.* Дохристиянська основа і традиційний фольклорний супровід дошлюбного етапу весільної обрядовості буковинської Гуцульщини / І. Гутковська, О. Кожолянко // Весільна обрядовість у часі та просторі : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Одеські етнографічні читання». — Одеса, 2010. — С. 60—69.
3. *Узенёва Е.С.* Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование / Е. Узенёва. — М., 2010. — 280 с.
4. Гуцульське весілля в буковинських Карпатах [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.putyla.org.ua/2008/09/28/gutculske-veslljа-v-bukovinskikh.html.

Viktor Nyemyets

WEDDING RANKS IN A STRUCTURE OF TRADITIONAL BRIDAL RITUAL BY BUKOVINE HUTZULS
(after expeditionary from Putyla of Chernivtsi region)

The paper based on field ethnographic data and literary sources has presented an analysis in personal contents of traditional wedding among Bukovine Hutzuls. Wedding ranks have been considered by the author according to such options as gender, age, marital status, degree of relationship, appurtenance to marital parties and ritual functions. Classification of wedding ranks by Bukovine Hutzuls according to guests' functional duties has been added.

Keywords: wedding, ranks, gender, age, marital status, degree of relationship, appurtenance to marital parties, ritual functions.

Виктор Немец

СВАДЕБНЫЕ ЧИНЫ В СТРУКТУРЕ ТРАДИЦИОННОГО БРАЧНОГО РИТУАЛА БУКОВИНСКОЙ ГУЦУЛЬЩИНЫ
(по материалам экспедиции в Путильский район Черновицкой области)

В статье на основании полевых этнографических материалов и опубликованных источников осуществляется анализ персонажного аспекта в структуре традиционной свадьбы на территории буковинской Гуцульщины. Свадебные чины рассматриваются автором по таким параметрам, как: пол, возраст, семейное положение, родственный статус, принадлежность к брачным сторонам и обрядовые функции. Приводится классификация свадебных чинов данного района по функциональному критерию.

Ключевые слова: свадьба, чины, пол, возраст, семейное положение, родственный статус, принадлежность к брачным сторонам, обрядовые функции.



Оксана ГОДОВАНСЬКА

ТРАДИЦІЙНЕ ГОРОДНИЦТВО І САДІВНИЦТВО НА ЧЕРКАЩИНІ

(за матеріалами польових експедицій у Корсунь-Шевченківський та Канівський райони)[1]

Йдеться про сприятливі природно-кліматичну умови Черкащини для розвитку як присадибного, так і промислового городництва і садівництва. У структурі традиційного господарства українців присадибному городництву та садівництву відводилася значна роль. Традиційне городництва і садівництва на суттєво трансформувалося впродовж XIX ст. і всього XX ст. Ці перетворення полягають у стрімкому переході із допоміжного заняття селян у товарно-ринкову галузь сільськогосподарського виробництва.

Ключові слова: городництво, садівництво, українці, господарство, товарно-ринкова галузь.

Загальна характеристика і традиційна структура господарської діяльності населення Черкащини складалася протягом тривалого часу на основі особливостей її історико-етнографічного, соціально-економічного розвитку та природно-географічних умов. Зазначена територія є органічної складовою Середнього Подніпров'я — одного з найдавніше заселених районів української землі, осердя інтенсивного процесу формування українського етносу. Традиційно-побутова культура населення району зберегла багато архаїчних рис. Особливо це стосується традиційних для цього району основних галузей господарства — землеробства і скотарства з їх винятково багатою агрокультурою і різноманітністю сільськогосподарських знарядь, домашніх промислів і ремесел. Водночас, Середнє Подніпров'я усередині має специфічні етнографічні райони — це Полтавщина разом із південно-західною Чернігівщиною та правобережне Середнє Подніпров'я [4, с. 43]. Два адміністративних райони Корсунь-Шевченківський та Канівський, на яких здійснювалося дослідження, і самі Черкаси відносяться до правобережного Середнього Подніпров'я.

Такі традиційні допоміжні заняття селян Черкащини, як городництво, садівництво, бджільництво та ін. мали тут давні традиції і були тісно пов'язані з сільським господарством, значною мірою забезпечували потреби населення у продуктах харчування.

В українській етнографічній історіографії досліджень, присвячених традиційній землеробській культурі українців, є достатньо багато, однак наукові праці, спеціальна література, що звертають увагу на роль, значення та особливості присадибного городництва і садівництва, на жаль, практично відсутні. З огляду на такий стан речей актуальною є потреба, опираючись на наявні історико-етнографічні джерела та залучаючи матеріали власних польових пошукувань під час експедицій Інституту народознавства на Черкащину, здійснити етнологічну характеристику традиційних форм допоміжних видів господарських занять, а саме городництва і садівництва.

Одночасно, мета розвідки полягає у запропонуванні висновків щодо ролі та значення присадибного городництва та садівництва у традиційній структурі господарської діяльності українців Черкащини. Для реалізації поставленої мети з'ясуємо ряд конкретних питань: про сприятливість природно-географічних

[1] Історико-етнографічні експедиції Інституту народознавства НАН України «Черкащина—2008» та «Черкащина—2009».

умови західної території Черкаської області для розвитку народного городництва та садівництва; про виявлені особливості традиційного городництва та садівництва та їх трансформацію, починаючи з середини XIX ст. і впродовж усього XX ст.

Географічне середовище, як відомо, не є визначальним фактором суспільного розвитку і формування певних етнокультурних особливостей. Але воно відіграє в цьому процесі істотну роль, особливо на початковому ранньому етапі формування основ господарської діяльності.

Черкаська область розташована в центральній частині України в басейні середньої течії Дніпра. Територія області в цілому рівнинна і умовно поділяється на дві частини: правобережну і лівобережну. Переважна частина правобережжя розміщена у межах Придніпровської височини, подекуди горбиста, порізана річками, ярами і балками. Вздовж долини Дніпра смугою завдовжки понад 70 км простягається Канівсько-Мошногірський кряж. Значні підвищення рельєфу надають території гірського характеру. Цей район називають Канівськими горами і Мошногорами. Низинний, подекуди заболочений рельєф, має лівобережна частина області, яка розташована у межах Придніпровської низовини.

Ґрунтовий покрив області утворюють опідзолені чорноземи та типові середньогумусні чорноземи. У ґрунтовому покриві на правобережжі переважають чорноземи, на підвищених ділянках трапляються сірі та світло-сірі опідзолені ґрунти. На лівобережжі поширені дерново-глеєві, лугові і дерново-підзолисті ґрунти.

Клімат області помірно континентальний. Зима м'яка з частими відлигами, літо тепле, в окремі роки спекотне, західні вітри приносять опади. Середня температура найхолоднішого місяця січня — 5,9°С. Середня температура липня становить + 19,5°С. Період з температурою + 10°С триває 160—170 днів. Опадів 450—520 мм у рік [8].

Природні умови Черкащини сприятливі для розвитку господарства в цілому. Протягом тривалого часу складався і добре розвинувся агропромисловий комплекс, який базується на багатогалузевому сільському господарстві. Здавна переважає рослинництво. Вирощують озиму пшеницю, ярий ячмінь, кукурудзу. Серед технічних культур — цукрові буряки, соняшник. Провідними галузями тваринництва є скотарство і свинарство, допоміжними — птахівництво, бджільництво, шовківництво, кролівництво і ставкове рибництво [7].



Про придатність та сприятливість географічного середовища для розвитку землеробства і про його вкоріненість на досліджуваній території засвідчують археологічні пам'ятки. У районі Канева та його околиць зосереджені численні і різноманітні знахідки старовини — від палеоліту до пізнього середньовіччя. Наприклад, розкопки пам'яток скіфського часу показали, що племена, які жили в VII—III ст. до н.е., були осілим землеробсько-скотарським населенням. Основною галуззю їх господарської діяльності було землеробство, і поряд з вирощуванням пшениці, жита, ячменю, проса вони садили часник і цибулю [2, с. 41].

Водночас історико-етнографічні джерела вказують на те, що городництво і садівництво як найдавніша форма землеробської діяльності слов'ян, було на Черкащині складовою частиною кожного господарства, а асортимент городніх і садових культур був доволі різноманітним. Описи Київського намісництва 70— 80-х років XVIII ст. містять цінний фактологічний матеріал про традиційне садівництво і городництво. В «Описаніе города Золотоноши» зафіксовано, що «... сады, хотя в небольшомъ количестве, однако достаточно и въ нихъ родятся разного сорта яблоки, груши, сливы и вишни. Въ огородахъ сьють и садятъ, сверхъ обыкновенныхъ огородныхъ овощей, арбузы и дыни, отъ чего временемъ домоводцы изрядную прибыль получаютъ ...» [6, с. 85—87].

Цінний етнографічний матеріал містить праця А. Кримського «Звенигородщина». На городах у селі Колодисте (сучасний Тальнівський район Черкаської області) садять « ... картоплю, квасолю, горох, сачавицю, бораки, моркву, редьку, кукурудзу, соняшники, цибулю, часник, питрушку, пастирнак, кріп, ка-

пусту. І це все садять, а ни сіють, а сіють: мак, коноплі, цибулю-сіянку, горупку (гірчиця. — *О. Г.*). І це все і сіють і садять потрошки, а ни багато» [3, с. 29]. Там же міститься інформація про те, що у селянському господарстві городництво було «жіночою заботою»: «... От, висною — до градки, копати на цибулю або на часник ... а то, поки скопає геть-скрізь, то на перві уже і бор'ян наросте: то тоді, як пошне полоти та сапати, то й жнива її захоплять ...» [3, с. 22].

Городничо-садівнича культура на Черкащині була притаманна не тільки селянським господарствам, а довгий час і міщанським садибам. На поч. XIX ст., коли постало питання про корінну перебудову міста Канева внаслідок пожежі 1817 р., планування та забудова вулиць велись за чіткою схемою «дім-ділянка». У садибі розміщувався житловий будинок, двір, город та садок. Навіть на поч. XX ст. міщанські садиби в основному складаються з головної будівлі — житлового будинку, службових приміщень, а також невеликих палісадників, городів і садочків [9].

Внаслідок сприятливих природно-кліматичних умов асортимент городніх і садових культур, що формувався впродовж тривалого часу, був достатньо різноманітним. Кожен селянський та абсолютна більшість міщанських дворів мали городи та садки. Серед городніх культур найпоширенішими були: капуста, різних сортів, огірки, столові буряки, морква, цибуля, часник, петрушка, пастернак, горох, боби, гарбузи, кавуни, дині тощо. У садах культивували фруктові дерева — вишні, яблуні, сливи, груші, грецькі горіхи, шовковицю, виноград, а також чорну смородину, аґрус та ін.

Можна погодитися з висновками про те, що вже на початку XIX ст. землеробська культура і система землеробства Середнього Подніпров'я в основних видах була такою, якої її застали етнографи другої половини XIX ст. — початку XX ст., а селянське господарство мало переважно натуральний характер. Майже всі свої потреби в їжі селянська сім'я забезпечувала за рахунок виробленої землеробської та тваринницької продукції у власному господарстві. Однак доречно зауважити, що від найдавніших часів у житті українських селян велику роль відігравала торгівля, що у XVIII—XIX ст. виявлялась у формі знаменитих ярмарків. У кожному місті чи містечку Середнього Подніпров'я упродовж року кілька ярмарків тривало 2—3 тижні кожен. На них відбувалася інтенсивна торгівля, не в останню чергу, якраз тут українські селяни спродували надлишки вирощених сільськогосподарських продуктів, у тому числі городництва і садівництва. Можна припускати, що ярмарки і торгівля на них були тими початковими елементами у довгому процесі трансформації народного городництва і садівництва до ринкового виробництва.

Господарські зміни другої половини XIX ст. порізному торкалися соціальних верств і національних груп України. Індустріалізація та урбанізація дуже слабо зачепила українців, які у своїй більшості лишалися селянською нацією. Українські селяни не поспішали шукати роботи на промислових підприємствах. Виняток становили цукроварні на Правобережжі, куди селяни наймалися сезонно. В 1914 р. у промисловості правобережної Черкащини виробництво цукру визначало провідне місце цукрової промисловості серед інших галузей. На правобережжі області функціонувало 37 цукроварень, 18 гуралень, 15 борошномельних заводів, 3 броварні, 4 олійниці та 1 спиртоочисний завод. Певну роль відігравала і легка промисловість — 28 підприємств, машинобудівна — 6 підприємств, будівельних матеріалів — 6 цегелень. Зростання промисловості супроводжувалося поступовою концентрацією робочої сили [5, с. 27]. Здебільшого українські селяни воліли застосовувати свої сили у сільському господарстві, аніж йти на великі заводи чи шахти.

На початку XX ст. товарно-ринкові відносини заторкнули і сільське господарство. Помітну роль почала відігравати сільська кооперація, зокрема сільськогосподарські товариства, які займалися науково-просвітницькою діяльністю при впровадженні нових способів господарювання, а також добивалися надання агрономічної допомоги селянським господарствам. Так, у 1914 р., за прикладом минулих років, губернською управою було відкрито декілька показових пунктів технічної переробки плодів і овочів, на яких за допомогою удосконалених машин і приладів проводилася показова робота із суницями: консервування та плодово-ягідне виробництво з метою наочного ознайомлення населення із новими технологіями. Такі пункти працювали у п'ятьох селах, зокрема у с. Медвині Канівського повіту (*сучасне село Медвин, Богуславського району Київської обл. — О. Г.*) та с. Орловці Черкаського повіту (*сучасне село Орлове́ць Городищенського району Черкаської обл. — О. Г*) [5, с. 32]. При трансформації народного городництва і садівництва у розвинуту галузь сільського господарства

можна розглядати діяльність Бобрицької школи садівництва 1-го розряду, засновану Київським губернським земством у с. Бобриці Канівського повіту (сучасне село Бобриця Канівського району, Черкаської обл. — *О. Г*). Перший прийом учнів відбувся 1 вересня 1909 р., до вересня 1916 р. школу закінчило 42 особи, навчальний курс тривав три роки. Шкільне господарство включало оранжерею, плодові сади промислового характеру, великий розсадник із 25 тис. дерев, город, виноградник, до 1916 р. було закінчене будівництво сушарні для технічної переробки сировини, і вже того ж таки року у великому обсязі відбувалося сушіння овочів і фрукті [5, с. 37—38].

Впродовж XX ст. докорінно радикально під тиском ряду причин були змінені основні риси народної матеріальної та духовної культури українців Черкащини. Окрім стрімкого розвитку промисловості, а в подальшому форсованої індустріалізації, суттєвих змін зазнала традиційна система землеробства. Після суцільної колективізації, що на території УРСР радше нагадувало війну режиму проти селянства, та «ліквідації куркулів як класу», а також внаслідок зумисне спровокованого партійним керівництвом Голодомору 1932—1933 років було практично знищене «старе» українське село з його багатими народними традиціями. Замість нього з'явилося колгоспне село. Саме у колгоспах і радгоспах система землеробства, що включає ряд взаємозв'язаних елементів: організацію земельної території і сівозмін, систему обробки ґрунту, систему добрив, заходи щодо боротьби з бур'янами, хворобами і шкідниками сільськогосподарських культур, насінництво, заходи щодо захисту ґрунту від водної і вітрової ерозії; у окремих районах Черкащини зрошування або осушення, хімічну меліорацію (вапнування, гіпсування та ін.) створення полезахисних лісонасаджень, зазнала радикальних науково-технічних змін. Одночасно все сільське господарство підпорядковувалося плановим завданням агропромислового комплексу по забезпеченню СРСР продовольством і сільськогосподарською сировиною. Черкащина була однією з областей промислового садівництва УРСР. Станом на 1970 р. у колгоспах і радгоспах області було близько 30 тис. га садів, серед них 17 тис. га — плодоносних. І хоча впродовж 60—70-х рр. вирощування плодів і ягід збільшувалося, все ж на 1970 р. середньо обласний урожай був низьким — 26,6 ц з 1 га [5, с. 138—139]. У кожному, без винятку, колгоспі чи радгоспі були закладені достатньо великі городи, що забезпечували своєю продукцією районні та обласні школи, лікарні, дитячі садочки тощо. На колгоспному городі працювали городничі бригади, що формувалися жінками, а очолювали їх переважно бригадири-чоловіки. Якщо ж у колгоспі чи радгоспі був і сад, тоді бригада могла бути об'єднаною — садово-городня. У ній вже працювали чоловіки, які виконували здебільшого садівничі роботи.

Кожна селянська (колгоспна) сім'я вела особисте підсобне господарство на присадибній земельній ділянці, незважаючи на існування колгоспних городів і садів. Присадибну ділянку землі виділяли під город, сад і інші потреби в розмірі до 0,50 га. Таку частку землі могли отримати також і робітники, і службовці, які проживали у сільській місцевості, для ведення того ж таки підсобного господарства.

Незважаючи на часткову науково-технічну модернізацію (електрифікація, хімізація, меліорація, механізація, збільшення насіннєвої бази тощо, що були оголошені магістральними напрямами розвитку сільського господарства), сільське господарство виявилося найслабшою ланкою хронічно хворої радянської економіки. Екстенсивна форма господарювання, заполітизованість виробництва, безвідповідальність партійних інстанцій, які приймали рішення, та економічна незацікавленість відчужених від засобів виробництва безпосередніх виробників (колгоспників) призвели до невідворотного згортання сільського виробництва.

Сільські жителі значну роль надавали індивідуальним присадибним ділянкам. В цілому населення вирощувало на присадибних ділянках (це незважаючи на відсутність техніки) чверть загальної кількості споживаної в Україні овочевої продукції, третину м'яса, сала, молока і фруктів, більш як половину картоплі. Ці показники тільки додатково підтверджують низьку ефективність колгоспного ладу.

На початку XXI ст. при аналізі присадибного городництва і садівництва з'ясовується, що воно не носить виключно присадибний характер, а як переважна більшість респондентів стверджують: «Городину садовимо коло хати і в полі. Так привикли вже: і там трошки, і там. Садимо моркву, буряк червоний, квасолю, сортів я не знаю, я бачу, яка вона на вид ...в нас єсть така одна велика, як боби, біла, єсть така рябенька вобще, єсть із красненькою серединкою ...

квасоля в нас єсть та шо плететься, то ми садимо її по кукурудзу, то вона на кукурудзу плететься, а то шо кущиками садимо кущиками. Коло тої, шо плететься, ставлять палички, а ми обично по кукурудзу, то вона на кукурудзу плететься…»[1, с. 13—14]. Також на присадибній ділянці вирощують і фруктові дерева — яблуні, груші, сливи, вишні, горіхи, персики, абрикоси та ін. З відомих сортів яблук вирощують «білий налив», «симиренка», «ренет». З груш поширені назви сортів «лимонка», «бера» та ін.

Насіння городини селяни здебільшого купляють на ринках чи у спеціалізованих магазинах Канева або у більших селах району, наприклад Прохорівка чи Сушки. За винятком хіба що цибулі, часнику, гарбузів та огірків, які стараються вирощувати самостійно. Респонденти пригадують у своїх розповідях, що їх матері завжди вирощувала власне насіння городини.

Для удобрення грядок використовують органічні добрива, яким підживляють не тільки городні, а й польові культури. Їх розкидають по грядках і приорюють або восени, або ранньою весною, готуючи ґрунт для висівання або висаджування городини. Дотримуються селяни і певної сівозміни: «…Не на одному місці садовимо, у мене там росла картошка, то на другий год ми там садимо огородину, а там, де гарбузи, то садимо кукурудзу. Міняти треба. Удобрюємо город навозом, а цей год не маємо, но в нас добре угноєно» [1, с. 18—19]. Також селяни переважно не використовують хімічні засоби для, наприклад, приглушення росту бур'янів: «… Від буряну не обробляємо, тільки полемо, а від колорадського жука і тлі, яка нападає, купляємо яди і обробляємо, а попелом ми посипаємо редиску, капусту зранку на росу, поки вона мокренька, і сухим трусимо, і помагає від тлі. Полять хто чим: єсть такі спеціальні кальосіки такі, а ми полемо сапою городину» [1, с. 38—40]. Селяни, добре обізнані з хімічними засобами у боротьбі зі шкідниками та бур'янами, пригадують, що саме на колгоспних городах і садах їх використовували доволі посилено. Проте на власних городах майже їх не використовують як через дорогу вартість, так і з остраху про їх шкідливий вплив на здоров'я людини.

Окреме місце на городі відводиться під баштанні культури — гарбузи, кавуни, дині, кабачки, для них виділяли сухе місце, переважно піскове. Присутність баштанних культу на городах — характерна особливість всього району.

Врожай городини збирають селяни у міру доспівання культур, а зберігають переважно у погребах: «Як зібрали, то зберігаємо у підвалі, не під хатою, а коло — погріб. А там все окремо лежить: морква окремо, буряк окремо, бува, коли не хвата місця, то разом. Загородки, і на низу доски для городини. Доски, шоб воздух заходив, робимо стелаж такий височенький. На зиму нам свого вирощеного вистарчає, а як не вистарчить, то купляємо. Ну купляють у селі, у сусідів можна купить, якшо є. Як багато, то в нас їздять машини закупляють. Заготконтори закупляють, то можна продати» [1, с. 48]. Також здійснюють переробку овочів і фруктів: сушать, квасять, заморожують у холодильних камерах, варять варення, повидла, компоти тощо. «В діжках солили помідори, огірки, капусту, головки клали (пелюстки), кавуни сололи тепер вже не у діжках, а у таких обикновенних. Для соління кавунів додаю сіль і сахар, вода і більш нічого, зверху були кружки і камінчик, як гніт» [1, с. 58—59].

Здебільшого городні і садової культури вирощують для власних потреб, однак доволі часто їх і спродують, тим самим отримуючи додаткові грошові надходження. Варта звернути увагу і на те, що городину і садовину продають підприємству ЗАТ «Агроекопродукт» м. Канів (до 1998 р. — «Завод продтоварів»), що пропонує на ринку продукцію під торговою маркою «Верес». Наприклад, у Каневі та селах району розміщені кілька переробних заводів цього підприємства, а також сільскогосподарські угіддя, які належать йому ж. Підприємство представило три зразки нових плодоовочевих консервів під назвою: «Огірки мариновані «Геос», «Корнішони огірки мариновані», «Пікулі огірки мариновані».

Підсумовуючи, можемо констатувати, що природно-кліматичну умови Черкащини сприятливі для розвитку як присадибного, так і промислового городництва і садівництва. Про придатність та сприятливість географічного середовища для розвитку землеробства і про його вкоріненість на досліджуваній території засвідчують чисельні археологічні пам'ятки краю.

У структурі традиційного господарства українців Черкащини присадибному городництву та садівництву відводилася значна роль, їх важливість добре відчитується в історико-етнографічних джерелах, і навіть у тому, що городи і сади довгий час була притаманні не тільки селянським господарствам, а й міщанським.

Під час дослідження були виявлені особливості традиційного городництва та садівництва українців правобережного Середнього Подніпров'я, що полягають у різноманітному асортимент городніх і садових культур — з присутністю баштанних культ, як характерної особливості всього району. Одночасно, традиційне городництва і садівництва на Черкащині суттєво трансформувалося впродовж XIX ст. і всього XX ст. Ці перетворення полягають у стрімкому переході із допоміжного заняття селян у товарно-ринкову галузь сільськогосподарського виробництва. Впродовж XX ст. докорінно були змінені основні риси народної матеріальної та духовної культури українців Середнього Подніпров'я: практично знищене «старе» українське село з його багатими народними традиціями та усталеним способом господарювання. Водночас, незважаючи на часткову науково-технічну модернізацію, сільське господарство виявилося найслабшою ланкою хронічно хворої радянської економіки. Навіть за час існування колгоспно-радгоспної системи (і наявності чисельних колгоспних городів і садів) сільські жителі значну роль відводили індивідуальним присадибним ділянкам, що забезпечували і їх, і чверть загальної кількості споживаної в УРСР овочевої продукції.

На початку XXI ст. городництво і садівництво не носить виключно присадибний характер, водночас городні і садові культури вирощують не тільки для власних потреб, а й на продаж і збут. В області працюють підприємства по переробці овочів і фруктів, відомі на ринку України під торгівельною маркою «Верес». Традиційне городництва і садівництва правобережного Середнього Подніпров'я суттєво трансформувалося, однак і надалі залишається стійкою особливістю української сільськогосподарської діяльності.

1. Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 612. — Арк. 1—76 (Годованська О. Городництво і садівництво у селах Корсунь-Шевченківського та Канівського р-нів Черкаської обл. 2008—2009 рр.).
2. *Бондар М.М.* Минуле Канева та його околиць / М.М. Бондар — К. : Видавництво Київського університету, 1971. — 101 с.
3. *Кримський А.Ю.* Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного: Відтворення з авторського макету 1930 р. / авт. передмови А.Ю. Чабан. — Черкаси : Вертикаль ; видавець ПП Кандич С.Г., 2009. — XVI + 438 + 10 с. : іл.
4. *Макарчук С.А.* Історико-етнографічні райони України: навч. посіб. / С.А. Макарчук. — Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. — 352 с. : 53 іл.
5. Наш рідний край : хрестоматія з історії Черкащини / упоряд. А.І. Кузьмінський, Г.В. Суховершко. — Частина друга — К. : Молодь, 1995. — 176 с. : іл.
6. Описи Київського намісництва 70—80-х років XVIII ст. : описово-статистичні джерела / АН УРСР Археогр. Комісія та ін. ; упоряд. Г.В. Болотова та ін. — К. : Наукова думка, 1989. — 392 с.
7. Канів — Вікіпедія — Режим доступу: http://uk.wikipedia.org/wiki/
8. Корсунь-Шевченківський район : Географічні дані Корсунь-Шевченківського району — Режим доступу: http://cit.ckipo.edu.ua/wiki/index.php/
9. *Товстенко Т.* Забудова Канева: історія розвитку та композиційні особливості / Т. Товстенко // Архітектурна спадщина України. — № 1.— 1994. — Режим доступу: http://kanevala.narod.ru/history6.htm.

Oksana Hodovanska

ON TRADITIONAL VEGETABLE GROWING AND GARDENING IN CHERKASY
(after field expeditions in Korsun-Shevchenkiv and Kaniv areas)

Climatic conditions are rather favorable for the progress in vegetable growing and gardening of Cherkasy region. In structure of traditional Ukrainian economy vegetable growing and gardening had quite a significant role. Vegetable growing and gardening in Cherkasy region have a lot of local features. Traditional vegetable growing and gardening have undergone substantial transformations in the course of XIX and XX cc. These changes have consisted in rapid transition from traditional home auxiliary production to market-predestined agricultural industry.

Keywords: gardening, vegetable growing, Ukrainian, economy, market sector.

Оксана Годованска

ТРАДИЦИОННОЕ ОГОРОДНИЧЕСТВО И САДОВОДСТВО НА ЧЕРКАЩИНЕ
(по материалам полевых экспедиций в Корсунь-Шевченковский и Каневский районы)

Природно-климатические условия Черкасской области благоприятны для развития как приусадебного, так и промышленного огородничества и садоводства. В структуре традиционного хозяйства украинцев приусадебному огородничеству и садоводству отводилась значительная роль. Традиционное огородничество и садоводство существенно трансформировалось на протяжении XIX в. и всего XX в. Эти преобразования заключаются в стремительном переходе от вспомогательного занятия крестьян в товарно-рыночную отрасль сельскохозяйственного производства.

Ключевые слова: огородничество, садоводство, украинцы, хозяйство, товарно-рыночная отрасль.



Володимир КОНОПКА

ВОЛИНСЬКИЙ «НАРОДНИЙ КАЛЕНДАР» (на матеріалах із сс. Вільгір та Колесники Гощанського району Рівненської області)

Описана календарна обрядовість Волині на матеріалах із двох сіл — Вільгір та Колесники. Звичаї та обряди записали учні місцевої школи. Публікуються описи обрядів та звичаїв упродовж року та фольклорні тексти, які їх супроводжували.

Ключові слова: Волинь, календар, обряд, звичай.

Під час польової етнографічної експедиції 2009 р. у села Гощанського та Острозького районів Рівненської області під керівництвом Р.Б. Сілецького та В.В. Галайчука автору надали свої матеріали й записи вчителі Вільгірської загальноосвітньої школи I—II ступенів[1]. Серед зазначених матеріалів були такі: історія села, школи, походження назви Вільгір, легенди про походження назви ріки Горинь, запис місцевого весілля, опис святкування зажинок у колгоспі, «народний календар»[2] сіл Вільгір та Колесники, сценарій вертепу на 10 осіб, фольклорні записи пісень, які співали у селі тощо. Власне публікуємо описи місцевих звичаїв та обрядів календарного циклу.

Ці матеріали зібрані пошуковим загоном «Краєзнавець». Збирачами були учні Вільгірської ЗОШ I—II ст. Беляніна Олена В'ячеславівна, Голюк Тетяна Олександрівна, Лісовець Катерина Петрівна, Олійник Людмила Валеріївна, Супрун Алла Олександрівна, Супрун Ірина Сергіївна, Усар Галина Миколаївна. Упорядкувала матеріали вчителька Галатюк О.П.

Наша публікація структурно поділена на три частини. Спершу подаємо опис свят календарного циклу за хронологічним принципом, починаючи з Весни. Друга частина — це зафіксовані збирачами обрядові пісні: колядки, щедрівки, веснянки, купальські та жниварські. Остання частина — запис сценарію вертепу на 10 осіб, з яким ходили у селах Вільгір та Колесники.

«Святий Петро жито зажинає»[3]

[ВЕСНА]

9 березня — свято віднайдення голови Івана Хрестителя — «обретіння» стало в народі святом «обертіння». У нашому селі кажуть, що в цей день птахи обертаються з вирію. В цей час і справді відбувається масовий приліт пернатих гостей. Першим прилітає жайворонок. Він з'являється на наших полях тоді, як сніг ще лежить на горбах і долинах, але весна вже з кожним днем, з кожною годиною все певніше перемагає зиму. Прилітають граки. Вслід за граками — дикі гуси, дикі качки, а потім прилітають буслі.

[1] Записи зберігаються в колекції Вільгірської загальноосвітньої школи I—II ступенів.

[2] «Народний календар» — назва описів обрядів і звичаїв календарного циклу, які здійснені за хронологічним принципом.

[3] Назва з матеріалів про календарний цикл, упорядкованих вчителькою Галаток О.П.

Першого березня за старим стилем, а 14-го за новим — це день Преподобної мучениці Євдокії, або, як кажуть у нашому селі, Явдохи. Це — перший день весни. Ми зібрали прикмети погоди, які пов'язані із цим святом і які побутують у нашій місцевості:

«Ластівки літають — погоду обіцяють».
«Явдоха хвостом крутить — буде пізня весна».
«Які Явдохи, таке й літо».
«Як вода капає зі стріх, то ще довго буде холодно».
«На Явдохи звідкіля вітер —
звідти буде ціле літо».

Про походження свята Сорока святих великомучеників, що припадає на 22 березня, є чимало трактувань. В давнину це була обрядодія, пов'язана з весняним рівноденням, яке відзначається напередодні. В нашій місцевості це свято пов'язане із тим, що сорока має покласти на гніздо 40 паличок.

7 квітня — Благовіщення — це велике свято, таке велике, що не можна працювати, навіть птиця не в'є свого гнізда в цей день. Благовіщення — велике свято. Це — свято землі. Ми записали таке:

«До Благовіщення не можна нічого сіяти, бо кажуть, що земля ще спить. Але деякі люди кажуть, що можна сіяти капусту, розсаду, сіянку».

«Якщо до Благовіщення лежить сніг, то літо буде неврожайне».

«Якщо до Благовіщення мороз, то буде багато огірків».

Великий піст

Господині ходять до церкви, приносять з собою хліб, коливо, замовляють велику панахиду по рідних небіжчиках. Великий піст — шість тижнів.

Вербна неділя

Неділя за тиждень перед Великоднем називається Вербною, а тиждень — Вербним. У Вербну неділю святять вербу. Під церкву заздалегідь навозять багато вербового гілля. Зранку на богослуження сходяться всі: старі і малі, — бо гріх не піти до церкви, як святять вербу. Коли кінчається відправа і священик окропить гілля водою, то діти — одне поперед одного — стараються якнайшвидше дістати вербу. Молоді хлопці і дівчата б'ються свяченою вербою, а б'ючись, примовляють:

Будь великий, як верба,
А здоровий, як вода,
А багатий, як земля!

Або:

Не я б'ю — верба б'є,
За тиждень — Великдень,
Недалечко — червоне яєчко!

Білий тиждень

Останній тиждень перед Великоднем називається «Білим», або «Чистим». На цьому тижні віруючі люди дотримуються посту так само, як і на першому тижні Великого посту. Люди сповідаються.

Чистий четвер — ввечері в церкві відправляються «Страсті». У селі люди намагаються зберігати тишу: ні сміху, ні співів, голосних розмов. Люди повертаються з церкви, намагаються донести додому страсну свічку так, щоб вона не погасла. Тимчук Лідія розповідає: «Моя мати робила спеціальний ліхтарик з кольорового паперу і туди ставила свічку. Коли приходила додому, то випалювала або викопчувала сажею від свічки хрест. Цей хрест залишається до Преполовення. Це — шостий тиждень після Великодня».

«Стресна» п'ятниця. Віруючі люди в цей день нічого не їдять до виносу плащаниці з вівтаря на середину церкви. За розповідями наших мешканців, в Стресну п'ятницю не можна співати — гріх. Кажуть: «Хто співав в Страсну п'ятницю, той на Великдень буде плакати».

Великодня субота. У Великодню суботу роблять крашанки. Здебільшого фарбують у червоний колір, бо це нагадує кров Спасителя. Старші люди не купують фарби на базарі, а збирають лушпиння цибулі, намочують, потім варять його. Коли настоїться — готова фарба. Також печуть паски та мазурки.

Ніч під Великдень. Хлопці мають звичку під Великдень розпалювати вогонь. Вогнище розпалюють біля церкви, щоб його можна було бачити далеко. Є народне повір'я: «Вогнище під Великдень — то так як Ісусові присвячували, коли він мав воскреснути».

Великдень

У північ всі сходились до церкви. Коли кінчалось богослужіння, всі виходили з церкви, виносили хоругви і хрест, а старші чоловіки брали образ Воскресіння Христового, Євангеліє та артос і виносили плащаницю. Починається хресний хід кругом церкви. Обійшовши церкву три рази, священик святить паски. Вітаються в цей день: «Христос Воскрес!», — а відповідають: «Воістину Воскрес!»

Як тільки прийдуть з церкви і принесуть паску, то в хату не заходять. Обходять всі будівлі, які є в господарстві, і посипають навколо них свяченою сіллю.

Заходять до хати, вся родина сідає за стіл молиться. Стіл застелений білим обрусом і заставлений різними наїдками: паски, яйця, сир, масло, шинка, ковбаса. Це називається «обряд розговіння». Спочатку їдять яйце. Перед цим господар дому каже: «Дай, Боже, ще й за рік дочекатися світлого празника Воскресіння Господнього в щасті і здоров'ї».

Після обіду ходять на кладовище христосуватися з померлими і кладуть на гроби крашанки.

Великодній понеділок. У великодній понеділок селяни ходять один до одного: христосуються і обмінюються крашанками. Цей день називають «волочільним». Великодній понеділок називають ще й «Обливаним понеділком», бо в цей день, за стародавнім звичаєм, хлопці обливають водою дівчат.

[ЛІТО]

Здебільшого на червень припадають Зелені свята /Трійця/. У селі Колесники престольний празник, бо церква Святої Трійці. Напередодні відзначають Клечальний тиждень, Русальний тиждень. Майже всі традиції і звичаї зникли. Залишилось тільки те, що перед святом біля кожної хати у воротях ставлять кленові гілки на знак того, що вже настали Зелені свята. Святкують три дні. Приїжджають гості, у церкві проходить велике богослужіння. Приїжджають з інших церков священики.

Макарець Зоя Федорівна розповідає: «Моя баба казала, що коли наступав Русальний тиждень, батьки забороняли ходити полями, бо казали, що у пшениці живуть русалки, які залоскочуть, і людина помирає. Русалок змальовували голими, з розпущеним волоссям, що тільки й чекають, кого б затягти в жито й залоскотати до смерті. Ми вірили в їх існування».

7 липня у наших селах відзначають стародавнє язичницьке свято «Купала». Ми записали обряд святкування у с. Колесники.

Молодь збирається [в] післяобідню пору в однієї з дівчат вдома (так, щоб хлопці не знали). Приходять із букетами квітів, якими будуть «одягати» купальське обрядове дерево. У селі так заведено давно. Про це розповідають старожили. Обрядовим деревом є верба.

На велику гілляку верби прив'язують букетики із квітів, лікарського зілля, а також кропиви, щоб хлопці не могли обламати «купалу». При цьому співають:

Ой, на городі купальниця,
Там зозуля купається.
Вийшла на берег сушитися,
Стала Оля журитися.
Я ще рушників не напряла,
А вже /ім'я хлопця/ полюбила.
А ще рушнички на верстаті,
А вже /ім'я хлопця/ в мене в хаті.

Коли обрядове дерево вже прибране букетами квітів, дівчата слідкують, щоб хлопці не обламали «купалу». Переконавшись, що хлопців немає, з піснями несуть «купалу» до води, до річки Горинь [співають]

Ой, там на горі
Під бурим вітром
Не чули хлопці зозулі літом,
А як почули, то полякались,
В глуху кропиву поховались.

або:

Ой, на горі лопух, лопух,
Щоб нашим хлопцям живіт опух,
Ой, нехай пухне, нехай болить,
Нехай знають, як купалу топить.

Коли хлопці почують спів дівчат, то вони набирають у пляшки води і біжать за дівчатами, обливаючи їх. Дівчата повинні першими добігти до річки, і вмочити «купалу» у воду, і скупати її. Після цього починають ламати гілляки з букетиками. Хлопці стараються вкинути дівчат в воду. Над річкою здіймається лемент, крик, сміх, жарти. Зірвані букетики дівчата ложать під подушку, щоб приснився суджений, а зірване зілля має цілющі властивості. Залишки купали кидають в річку, і вона пливе за течією. Дівчата і хлопці загадують бажання і вважають, що воно збудеться.

З 29 червня по 12 липня наступає двотижневий Петрівський піст. У нашій місцевості є прислів'я, які пов'язані з цим святом: «Як на Петрів день спека, то на Різдво мороз», «Святий Петро жито зажинає».

2 серпня — празник Іллі. У нашій місцевості це свято пов'язане з тим, що до Іллі треба викопати часник, намолотити хоча б трохи пшениці, щоб цілий рік куштувати хліб. Старі люди кажуть, що на Іллю завжди йде грозовий дощ. То Ілля колісницею приїздить на свято. Забороняють дітям купатись,

бо «на спині верба виросте». Цього дня намагаються нічого не робити.

На серпень випадає два шановані в народі свята: Маковія та Спаса. На Маковія (14 серпня) йдуть до церкви святити віночки. Це такі букетики, зроблені з квітів, лікарських рослин та 7 маковок, звідси — і Маковея. 19 серпня — Спас. У цей день у церкві святять яблука, груші, тобто фрукти. До Спаса не їдять яблук. І після Спаса настає двотижневий піст. З цього часу відлітають у вирій птахи. «Прийшов Спас — бери рукавиці про запас».

28 серпня — Перша Пречиста. Це пора, коли повністю закінчуються жнива. В період Першої Пречистої відбувається озимий посів.

[ОСІНЬ]

У нашому селі святкують у вересні такі дні:

11 вересня є свято Всічення голови святого пророка Предтечі й Хрестителя Господнього Івана, або, як кажуть у народі, Головостеніє. Старі люди кажуть, що в цей день не можна брати в руки ніж.

21 вересня є свято Різдва Пресвятої Богородиці, або, як кажуть у народі, «Друга Пречиста».

27 вересня — Воздвиження Чесного і Животворчого Хреста Господнього, або, як кажуть, Здвижения. Олійник Людмила розповідає, що в цей день не можна ходити до лісу, бо все гадюччя сповзається до великої ями. Там зимують. У цей день першою до вирію летить зозуля.

А 14 жовтня у селі Вільгір — празник. Він припадає на свято Покрови Пресвятої Богородиці. В цей день господарі примічають погоду. Макарець Павло каже, що його батько завжди виходив на подвір'я і примічав, звідки дує вітер. Якщо на Покрову вітер віяв з півночі, то це знак, що зима буде холодна і з великими снігами, а якщо з півдня, то тепла.

Українська Повстанська Армія (УПА), що постала під час Другої світової війни як збройна сила проти гітлерівської і більшовицької окупації, теж обрала собі свято Покрови за день Зброї, віддавшись під опіку святої Матері Богородиці. Таким чином, Покрова святкується в нас не тільки як народно-релігійне, а й як національне свято.

8 жовтня — день святого Дмитра. У наших селах це присвяток, який забороняє шити, прати.

21 листопада — Собор святого Архистратига Михаїла, або, як кажуть селяни — Михайла. Якщо в цей день випав сніг, то люди кажуть: «Михайло приїхав на білому коні».

[ЗИМА]

До свята Введення всі господарські роботи закінчено. В цей день ввели в храм Святу Богородицю. Дем'янчук Тетяна Архипівна згадує: «Коли я була ще дівчиною (1928 р.н.), то мати дуже боялася, щоб до хати першим не увійшов старий кволий чоловік, бо то була погана ознака: в хаті будуть хворі і злидні заведуться, а якщо ввійде в хату гарний молодий чоловік, та ще й з грішми — добра ознака: будуть всі здорові і будуть «вестися» гроші». До нашого часу збереглася приповідка: «Скільки на Введіння води, стільки на Юрія трави».

7 грудня — День великомучениці Катерини, а в народі називають «Катерини». Величко Ніна Маркіянівна (1934 р.н.) каже, що це свято дівочої долі. Коли вона була ще молодою, то до схід сонця йшла в садок і зрізувала гілочку вишні. Ставила її у пляшку з водою і чекала свята Маланки. Якщо до Маланки вишня розів'ється, зацвіте, то доля дівоча цвісти буде, а якщо засохне без цвіту — погана ознака. Цвіт на гілочці — буде весілля, нема — восени прийдеться Покрову благати: «Свята мати, Покрівонько, покрий мою голівоньку». У наших селах люди вважають, що це присвяток і нічого не роблять. Зокрема, не шиють, не в'яжуть, не рубають дров, не перуть, не білять.

День святого Андрія припадає на 13 грудня. Стародавня християнська легенда каже, що апостол Андрій Первозваний проповідував християнство в самому Царгороді, на побережжях Чорного моря та околицях нашої столиці Києва. Дем'янчук Тетяна Прохорівна (1928 р. н.) розповідає: «Збирались на вечорниці у когось вдома. Найбільше часу проводили у Бродовської Таїсії Яківни, бо вона була каліка і батько дозволяв там збиратися, щоб не сумувала його дочка. Дівчата вірили, що Андрієва ніч допоможе пізнати свою долю — дізнатися, вийде заміж, а чи доведеться дівувати цілий рік. Ми ворожили. Пекли пампушки. Кожна дівчина свою пампушку ложила у миску і пускала собаку. Чию пампушку собака брав першою, та дівчина мала вийти заміж. Завжди варили вареники з маком, вишнями сушеними, капустою. Без цієї страви не обходились вечорниці». Пекли калиту. Найкраще і найсмачнішу

калиту пекла Голімка Макарець. Вона знала рецепти ще від своєї баби. Пам'ятаю тільки, що вона пахла медом. Весело було. Хлопці приходили на вечорниці з горілкою, а дівчата готували вечерю. Такі свята в нашому селі святкували ще десь до середини 1960-х років, а потім все минулося. За радянських часів все притихло.

17 грудня — день Варвари великомучениці. Легенда говорить, що Варвара була мудра на вишивання, що вишила ризи самому Ісусові Христові. В цей день в наших селах гріх прати, білити. Жителі приказують: «Варвара ночі урвала».

18 грудня — Сави. Присвяток, в який теж утримуються від роботи. В Колесниках приказують: «Всю роботу все одно не переробиш».

Порівняно з іншими святами грудня, Миколи вважають святом великим. В народних легендах та переказах святий Миколай боронить людей від стихійного лиха, а найбільше — на воді. У наш час відновлюється свято. У день святкування Микола роздає дітям подарунки.

У народі кажуть: «Скільки днів — стільки й свят». Так розпочинається місяць січень.

На січень припадає найбільше свят. Це пов'язано не тільки з новорічною обрядовістю. Зимовий період давав селянам можливість перепочити од тяжкої фізичної праці.

У нашій місцевості Різдвяні свята тривають два тижні: від Різдва до Водохреща. В кожній господі тричі варять кутю. Перша кутя — 6 січня (Святвечір, Вілія). Перша кутя — багата. Кутю готують так: пшеницю замочують водою, товчуть у ступі, потім сушать і очищають від луски. Надвечір, коли вже була зварена кутя і приготовлена пісна страва (12 блюд), господар вносив до хати пахучого сіна, робив на покуті кубельце і ставив коляду (снопок пшениці чи овса). Коли вносять коляду, то господар іде і квокче, щоб курчата лупились. Кажуть односельці, що це правда. Свята вечеря — це спільна вечеря всього роду. Навіть мертві родичі і всі мають в цей вечір зібратися разом.

Різдво — 7 січня. Одне з найбільших релігійних свят. Вночі йдуть в церкву, після церкви відпочивають. А вже по обіді починають святкувать. Діти, молодь, церковний хор ідуть колядувати.

Друга кутя — 13 січня на Меланку. Зранку готують другу обрядову кутю, яка називається «щедрою». На відміну од багатої її можна було заправляти скоромним. Зараз з вечора й до півночі обходять оселі щедрувальники. Переодягаються і ходять великими гуртами.

14 січня — Старий Новий рік. На Новий рік припадає свято Василя, який вважається покровителем землеробства. Ось чому вдосвіта годилося засівати збіжжям оселі. Це роблять хлопці.

18 січня — третя кутя — «голодна». Називається вона «голодною» від того, що з цеї пори і до наступного дня, доки не освятять воду, люди голодають.

19 січня. Це третє і завершальне свято різдвяно-новорічного циклу. З ним пов'язують хрещення Христа. Відтак у церкві святять воду. Односельчани розповідають, що зими були холодні, вода в Горині перемерзала до 20 см. Вирізали просто на річці хрест, і народ процесією йшов на річку. Попереду несли дерев'яний церковний хрест і хоругви, хор співав «Голос Господній...», за хором йшов священик, приклавши срібний хрест до чола, а за священиком — народ. До річки на Водохреща йдуть усі: старі, молоді і діти. Кожен несе з собою пляшку або глечики на воду. На річці весь похід зупиняється і стає півколом. Після недовгої відправи священик занурює в ополонку хрест, а в цей час хор голосно співає «В Йордані хрещуся, тобі, Господи...». Хлопці випускають голубів.

Коли воду освячено, люди підходять до ополонки і набирають воду у свій посуд. Після водосвяття всі люди повертаються до своїх хат.

І зараз це саме дійство освячення води проходить майже так само, але все відбувається біля церкви на цвинтарі. Роблять спеціальне місце для хрещення. Вирізають з льоду хрест, ставлять на цвинтарі, наливають у великий посуд воду і ставлять на підвищенні біля хреста. Це місце обставляють ялинами, їх прикрашають.

Старші люди кажуть, що чимало січневих обрядів, як і новорічної символіки, втрачено назавжди, хоч вони могли б знадобитися і в наш час. Найбільше цьому зашкодили місцеві чиновники. Партійні й радянські інституції зобов'язували працівників культурно-освітніх органів осередків та охорони [безпеки]. Органи споряджали так звані «бригади по боротьбі з релігією». Особливо це стосувалося до різдвяних колядувань та щедрувань. Атеїсти розганяли колядницькі ватаги, нівечили обрядову атрибу-

тику (костюми, зірку, новорічні маски), а учасників штрафували чи відвозили до районних відділів міліції. Односельчани згадують, що найстрашніші були 60-ті та 70-ті роки XX ст.

Колядки

Коляд, коляд, колядниця,
Добра з медом паляниця,
А без меду не така,
Дайте, дядьку, п'ятака!
А ви, тітко, гроші —
Будете хороші!

* * *

Вставайте, вставайте, браття мої милі,
Погляньте на небо, вже зоря зійшла,
Ясним промінням б'є нашу родину,
Хвилини не гайте, спішіте все туди,
Дитя народилось у яслах на сіні,
Цар правди на землю зійшов із небес.
Спасати народи, з гріхів визволяти.
На волю пускати люд праведний весь.
Його не злякають тюремнії муки,
Ні підступ, і жизнь, і рід тяжкий.
А воїни царські в степу переходять,
Доки сходить ясная зоря.

* * *

Добрий вечір тобі, пане господарю,
Ой радуйся, земле, син Божий народився.
Бо прийдуть до тебе три празники в гості,
Ой радуйся, земле, син Божий народився.
Та вставай з постелі та застилай столи,
Ой радуйся, земле, син Божий народився.
А перший же празник святе Рожество.
Ой радуйся, земле, син Божий народився.
А другий же празник святого Василя.
Ой радуйся, земле, син Божий народився.
А третій же празник святе Водохреща.
Ой радуйся, земле, син Божий народився.

Щедрівка

Щедрик-ведрик, щедрівочка,
Прилетіла ластівочка,
Стала собі щебетати
Господаря викликати.
— Вийди, вийди, господарю,
Подивися на кошару,
Там овечки покотились,
А ягнички народились.
В тебе товар весь хороший,
Будеш мати мірку грошей,
Хоч не гроші, то полова,
В тебе жінка чорноброва
Щедрик, щедрик, щедрівочка,
Прилетіла ластівочка.

Спогади про початок жнив

Старожил села Колесники Макарець Йосип розповідає: «Це ще було до війни. До жнив готувалися заздалегідь. До Петрового дня в кожній родині намагалися приготувати хоч би один сніпок, бо казали: «Як зажнеться, так і обжнеться". Назубрювали серпи, стругали «цурки» або «юрки» /як де називали/, котрими зв'язували снопи, крутили з околоту перевесла. Зажинок починали вдосвіта і обов'язково на «легкий", тобто жіночий /середу, п'ятницю чи суботу/ день. Вмившись та помолившись, ішли в поле, щоб, доки сонце зійде, зробити перший сніп, який клали на землю. Він називався «душа". А потім на цю «душу" клали інші снопи — і получалася копа. Зажинок починали господар або найстаріша жінка родини. Перші колоски, які зажинали на «душу", брали додому, щоб на Різдво поставить на покуті у вигляді коляди».

Записано від Макарця Йосипа, мешканця с. Колесники, 1918 року народження.

Прислів'я та приказки, записані у с. Вільгір та с. Колесники

«Від Петра красне літо».
«Йшло до Петра, а тепер — до Різдва».
«По Петрові надворі пусто, а в полі густо».
«Соловей співає до Петра».
«Як хліби [4] вродили, то ні Петро, ні Павло їх не віднімуть».
«Коли на Петра сльота, то буде в літі багато болота».
«Як на Петрів день спека, то на Різдво мороз».
«Якщо на Петра один дощ — врожай непоганий, два — добрий, а три — багатий».
«Прийшов Петро — вирвав било /листок/, прийшов Ілля /2.08/ — вирвав два, прийшов Спас /19.08/ — бери рукавиці про запас, прийшла Пречиста /21.09/ — на дереві чисто, а прийшла Покрова /14.10/ — на дереві голо».

Записано від Ярош Тетяни Прохорівни (1927—2001), Макарця Йосипа, 1918 року народження.

[4] В значенні — злакові культури.

Колядки

Коляд, коляд, колядниця,
Добра з маком паляниця,
А без меду не така,
Дайте, дядьку, п'ятака.

Одчиняйте скриньку
Та давайте сливку,
Одчиняйте сундучок
Та давайте п'ятачок.

* * *

Що за радість стала,
Яка не бувала,
Над вертепом України
Зірка засіяла.

Чи чуєш ти, царю,
Сумную новину,
Закували у кайдани
Нашу неньку Україну.

Кайдани кували,
Тюрми пакували,
Юним трупом українським
Землі засівали.

Просим тебе, Царю,
Просим тебе нині
Дай нам щастя,
Нашій Україні.

* * *

Ой, у Вифлиємі сталася новина:
Породила Мати Божа та й Божого Сина,
В пелені сповила і сіні положила,
Люлі, люлі, мій синочку, ти дитино мила!
Ой, Ісусе любий, на пахучім сіні,
Дай нам щастя, кращу долю нашій Україні.
Щоб були ми добрі, щоб були ми щасні,
І розумні, і здорові, як ті квіти ясні.
Ой, Ісусе любий, кращий, як ті квіти,
Пригорни до себе нині українські діти.

* * *

Ой у полі, в полі, самітна стаєчка,
Там Ісусик народився, Божая дитинка.
Пастушки у полі ягнята стерегли,
Як почули про Ісуса, скоренько прибігли.
Прибігли, прибігли та й стали питати:
— Чи позволить, Божа Мати, Ісусові грати?!
Заграли, заграли, стали відходити:
— Чи позволиш, Божа Мати, Ісуса просити?!
Ісусе, Ісусе, рожевий цвіточку,
Даруй літа щасливії в рідну хатиночку.

Записано від Величко Ніни Василівни,
1934 р. н., с. Вільгір.

Щедрівки

Щедрик, щедрий, щедрівочка,
Прилетіла ластівочка,
Стала собі щебетати,
Господаря викликати
— Вийди, вийди, господарю,
Подивися на кошару!
Там овечки покотились,
І ягнята народились.
В тебе весь товар хороший,
Будеш мати мірку грошей,
Хоч не гроші, то полова,
В тебе жінка гонорова.
Щедрик, щедрик, щедрівочка,
Прилетіла ластівочка!

* * *

Щедрик — ведрик,
Дайте вареник,
Грудочку кишки,
Кільце ковбаски!
Батько сварився,
Щоб не барився.
Мати казала,
Щоб кусок сала.
Короткі свитки,
Померзлі митки,
Добрий вечір!

* * *

За новою коморою
Світить місяць із зорею.

Приспів

Щедрий вечір, добрий вечір,
Добрим людям!

Максимко сіно косить,
Коням носить.

Приспів

Їжте, коні, цеє сіно
Та й поїдем по дівчину.

Приспів

* * *

Ой, у полі плужок оре,
Щедрий вечір, добрий вечір!

За тим плугом сам Бог ходить.
Щедрий вечір, добрий вечір!
Божа Мати їсти носить,
Бога просить:
Щедрий вечір, добрий вечір!
— Ори, синку, цюю нивку!
Щедрий вечір, добрий вечір!
Та й посієм пшениченьку!
Щедрий вечір, добрий вечір!
Щоб пшениченька родила!
Щедрий вечір, добрий вечір!
З колосочка та й мисочка!
А з копочки та й повна бочка!
Святий вечір, добрий вечір!

Записано від Дем'янчук Катерини Яківни,
1917 р. н., с. Колесники.

Веснянки

Дівчаточка-вороб'яточка,
Дівчаточка -вороб'яточка.
Радьмося!
Та виходім на травицю —
Граймося!
Та виходим на травицю —
В добрий час,
Нема таки співаночок,
Як у нас!

* * *

Весна-красна
Жайворонки, жайворонки,
Прилетіли до нас.
Принесли нам Весну-красну,
Красне сонечко,
Тепле гніздечко.
Живе жайворонок,
По полю літає,
Зернятка збирає,
Весну закликає:
— Весна-красна!
На чому прийшла?
— На жердці,
На борозенці,
На овсяному колосочку,
На пшеничному пирожочку.
— Весна, весна-красна!
Прийди, весна, з радістю,
З радістю, з радістю!
Вроди льон високий,
Жито, овес хороший!

* * *

Ой, виходьте, дівчата,
Та в сей час на вулицю,
Весну-красну стрічати,
Весну-красну вітати.

Будем весну стрічати
Та віночки сплітати,
А віночки сплетемо,
Хороводом підемо.

* * *

— Весняночко —
Паняночко,
Де ти зимувала?
Я зимувала
У садочку,
На колочку пряла.
Пряла на колочку
Горобцю сорочку.
Що виведу нитку —
Горобцю на свитку,
Що виведу другу —
Горобцю на пугу,
Що зосталися кінці —
Горобцю на штанці!

Записано від Ковальчук Ольги М.,
1936 р. н., с. Колесники

* * *

Ой, лугом, лугом, бережиною,
Хтось до нас їде дорожиною,
Ой, їде, їде Колюньо п'яний,
Ой, вийди, вийди Галюню,
Я твій коханий,
А я не вийду, бо я боюся.
Перед тобою листом стелюся,
Ой, листом, листом, білим папером,
Любила вчора, люблю тепера.

Записано від Панасюк Галини Василівни,
1926 р. н., с. Вільгір.

* * *

Ой, жаль, жаль да ще й невеликий,
ще й невеликий
Бо поїхав Павличок на сивім коні.
Ой, як приїхав, шапочку зняв,
— Сердце Яриночко, я з коня впав.
Ой упав, упав та ще й не забився.
Мила Яриночко, я в тебе влюбився.
— Ой, чи я буду щаслива з тобою,
Коли я стану твоєю дружиною.
— Будем щасливо з тобою жити,
І будем завжди друг друга любити.

Записано від Макарець Марії Андріївни,
1932 р. н., с. Колесники

Купальські пісні

Ой, там на горі
Під бурим вітром
Не чули хлопці зозулі літом,
А як почули, то полякались,
В глуху кропиву поховались.

* * *

Ой, на Івана Купалочка
Не виспалась Наталочка.
Погнала бички дрімаючи,
На кількох ніжки збиваючи.

* * *

Ой, на горі лопух, лопух,
Щоб нашим хлопцям живіт опух,
Ой, нехай пухне, нехай болить,
Нехай знають, як купалу топить.

* * *

Ой, на городі купальниця,
Там зозуля купається.
Вийшла на берег сушиться,
Стала Оля журитися.
Я ще рушників не пряла,
А вже Сірожу полюбила,
А ще рушнички на верстаті,
А вже Сірожа в мене в хаті.

* * *

Скакала жабка попід просом,
За нею Іван з довгим [...][5]:
Пожди, жабко, загнуздаю,
Свою Ганну одвідаю.

* * *

Ой ти, Ганночко, ой ти, ой ти,
Коли до тебе в свати прийти?
Прийди, Іваночку удень, удень,
Та не соромся людей, людей.

Записано від Олійник Тетяни Миколаївни, 1938 р. н., с. Колесники.

Жниварські пісні

Ой, у полі жита много

Ой, у полі жита много,
Йой-йой-йой-йой!
Половина зеленого,
Гой я — гай, гой я — гай!

Їхали його дівки жати,
Йой-йой-йой-йой!
Та забули серпа взяти
Гой я — гай, гой я — гай!

Серпи взяли, хліб забули,
Йой-йой-йой-йой!
Такі вони женці були,
Гой я — гай, гой я — гай!

Кець би його хлопці жали,
Йой-йой-йой-йой!
Вони б йому ради дали,
Гой я — гай, гой я — гай!

* * *

Ой, у полі нивка

Ой, у полі нивка,
Там цвіте материнка.
Там дівчина жито жала,
Гарна, чорноброва.
Ой, да їхав козаченько дорогою,
Мусив шапку скинути
Перед дівчиною.
Вона вишила сорочку
Всякими нитками,
Щоб було пізнати
Козаченька між парубками.

* * *

Ой, нивко, нивонько...

Ой, нивко, нивонько, / 2 р.
Скажи нам правдоньку,
Чи будемо в кінці, / 2 р.
Чи підемо в вінці?

Підеш дівчинонько, підеш, / 2 р.
Як ту нивоньку діжнеш.
Нажали сім кіпочок, / 2 р.
Як на небі зірочок.

* * *

Ой, жали житечко...

Ой, жали женчики на лану,
Вийди, вийди, господарю, подивись,
Бо вже твоє житечко в стодолі,
Да коти бочку пива, дві вина,
Вже твоя нивонька дорога.

Записано від Олійник Тетяни Миколаївни, 1938 р. н., с. Колесники.

Добра нивка була

Добра нивка була, / 2 р.
Сто кіп ізродила.

[5] В записі пісні пропущене одне слово.

Сніп буде, на додачу причинок,
Сплетемо на ньому віночок.
Котився віночок по полю,
Час нам, женчики, додому.

* * *

Наше село веселе

Наше село веселе,
Ми віночок несемо.
Не з золота, а з дорогого скарба,
З надзимної пшениці.
Ни з золота, а з пшениці,
Нам горілка налита.
Нам горілка немила,
Нас нивка втомила.
Не так та нивка, як гони,
Широкії загони.

* * *

Ой, вижали житечко в добрий час,
Ой, вижали житечко в добрий час, / 2 р.
А тепер, господарю, частуй нас.
Ой, як будеш, господарю, частувати,
То не буде житечко вилягати.
А як будеш, господарю, поїти
Буде житечко родити.

Записано від Дем'янчук Катерини Яківни,
1917 р. н., с. Колесники.

Говорила нивка

Говорила нивка, щоб не боліла спинка,
Ні спині, ні голова, щоб була ціле літо здорова.
Ой, женися, загоне, женися, на мене не дивися,
Бо я женчик маленький, а в мене серпик тупенький.

* * *

Там у полі криниченька, / 2 р.
Навколо пшениченька.
Там женчики жали,
Золоті серпики мали,
Срібні сорочки,
Добрі були женці.
Дівчата й молодці:
Дівчата — косаті,
А хлопці — вусаті,
Молодиці — білолиці[6].

Вертеп на 10 осіб[7]

Особи: 1 — гість; 2 — гість; 3 — гість; 4 — гість; 5 — гість; Ірод, воїн, жид, біда, Ангел.

(1 гість) Слава Богу. Мир цій хаті, перестаньте сумувати,
Ми новину принесли, що всі темні сили щезли.
Весь мир людський звеселиться, що син Божий народиться,
І ми, браття, звеселімся, рожденому поклонімся.
(2 гість) Ясна зірка засвітила, нам новину розповіла.
(3 гість) Як на небі засіяла, нам дорогу показала
Аж до того Вефлиєму, в ту країну невідому,
Де Пречиста сина мала, світ даром обдарувала.
(4 гість) Ми дорогами й стежками поспішали із дарами,
Там ангели стали в лаву, заспівали Божу славу.
(5 гість) Пастушки там поклонились, щиро Богу помолились
І славили Бога-Сина, що прийшла свята година.
(2 гість) А скажіть, що ми за люди, хай це всім відомо буде.
(1 гість) Я — вкраїнець з-над Дніпра, з великого Лугу,
Запорізька Січ стара впала в важку тугу,
Довгі ночі, довгі дні Січ в могилу впала,
Аж учора на зорі зірка засіяла.
Як лиш блиск на землю впав, стали ми збиратися,
Отаман мене послав про все дізнатися.
(2 гість) Я з поддніпровських вод, з козацького роду,
Довго плакав наш народ у тяжку негоду,
Так як зірка в небесах новину принесла,
То надія у серцях із мертвих воскресла.
Я зібрався і побіг аж до того Вифлиєму,
Свою радість розказав Богові своєму.
(3 гість) Я — вкраїнець, як і ви, з тихої Волині,
І нам зірка дала знать у смутній годині.
Я збудився із сну темної ночі,
Щоб узнати новину і взріть на очі.
Поспішав у Вифлиєм помолився Богу,
Щоб нам син з своїм отцем показав дорогу.
(4 гість) І я, браття, з Буковини звеселивсь цієї днини
І побіг до Бога-Сина, щоб тая Божая дитина
Нам зіслала кращу долю і гаразд на рівнім полю.
(5 гість) Так і я вам рідний брат — українець з-за Карпат.
Через гори, через ріки йшов до того, щоб навіки
Будем мати честь і славу, разом став я з вами в лаву.
(2 гість) Тож скажіть, що нам казав Божий Син,
Що сказала Божа Мати?
(3 гість) Станьте, браття, гляньте з хати,
Що там сталось на дворі, зірка згасла на горі.
Стало всюди темно, всюди, сей рятуйте, добрі люди.
(4 гість) Справді, браття, що за сила ясну зірку погасила?
(5 гість) Що за темний дух гуляє, зорям світло погашає?
(1 гість) Браття, хтось біжить з мечем, станьмо сміло, відженем.
(2 гість) А то Ірод, цар людей, що злякавсь дитини тої
І шукає скрізь її, проти нього станьмо всі.
(3 гість) Він, чи старчать наші сили, його вої обступили
І глядять так всюди грізно.

(Входить Ірод і воїн)

(Ірод) Вже запізно, вже запізно.
Хто бунтується на мене, кляте плем'я ви шалене?

[6] Записи Величко Наталії, не паспортизовані.
[7] Сценарій із с. Вільгір.

Другий день вас догоню, але вже в руках вас маю.
Ви ходили в Вифлиєм, чи не я вам є царем?
(1 гість) Ти є цар, а тільки земний,
Бо вродився цар таємний,
Що буде понад царями над землею й небесами.
(2 гість) Буде він лихих карати, буде правду ізвіщати.
(3 гість) То — не цар, то вічний Бог, що панує без тривог,
Ти боїшся того Бога, то лиха твоя дорога,
Бо невинних ти караєш, бідний народ принижаєш.
(4 гість) А тому дитину Божу, Божу Матір у вінку
Хочеш нині ти згубити.
(5 гість) Хочеш вбити, хочеш вбити.
(Ірод) Замовчіть мені прокляті, бо скараю вас в цій хаті.
(до воїна) Гей, шукайте, мої вої.
(Воїн) Тут нема дитини тої.
(Ірод) Так по всім краю підіть і мій приказ понесіть.
Кожен хлопець до двох літ нехай згине, так скажіть,
А тоді і він між ними свій смертельний склін найде,
А тоді і вам не жити, хто вас буде боронити.

(Ірод з воїнами виходять. Входить Біда)

(Біда) Я ваша біда, я вас всіх знаю,
Я вас мучу пригинаю, відбираю від вас достатки,
Не залишаю на вас латки, сію вам у душу страх,
В мене…[8]
(2 гість) Ти, бідо, наша проклята, ти на злидні все багата,
Ти нас мучиш від вік, губиш наших всіх братів.
(5 гість) Хата ця тобі нерада, бо з над тебе всяка рада.
(Біда) Лиш один мене лякав, той, що в світі панував,
Той, що в горах народився, але Ірод розизлився,
Він ще нині його вб'є, Ірод мій, мій приятель є.

(Входить жид)

(1 гість) А тобі чого сюди, зараз звідси геть іди.
(Жид) (біжить до Біди і каже)
Не кричи, не кричи, нічого вам такого я не винен,
Нема в тім нічого, де біда, там і я.
(2 гість) А де ти, там і біда, геть із хати,
Геть із хати, ми не хочем тебе знати.
(Жид) Я не піду, бо коли ця пані біда при мені,
Мене не відженеш ніде.
(4 гість) Боже наш, що нам робити?
Ця біда не дасть нам жити.
(1 гість) Браття, світло є, гляньте, як у вікно б'є.
(2 гість) Гей, до хати запросімо, хай освітить нам цей дім.
(3 гість) Най освітить, хай огріє, хай біда в огні зотліє.
(Біда ховається за жида і щось шепоче).

(Входить Ангел)

(Ангел) Хай цей дім добром панує,
Хто тут світла потребує?
(4 гість) Всі ми, всі ми, всім нам гірко, засвіти нам, ясна зірко,
І подай нам доброту народу, цій біді на смерть пораду.

[8] [продовження немає — відірваний кусок паперу]

(5 гість) І скажи, що нового, чи добився Ірод того,
Щоб Ісуса погубити, щоб нам вічно в журбі жити.
(Ангел) Тіштесь, браття, все є добре,
Злочин не відійде безкаранно, Ірод загинув марно.
Так і загинуть всі Іроди, заживуть в добрі народи.
(1 гість) Так заживе Ісус, Син Божий?
(Ангел) Так заживе, мов цвіт той злотий, і навіки жити буде.
Тіштеся всі скривджені люди.
(2 гість) Чи позбудемось біди, Божий Ангел, скажи?
(Ангел) На біду є спосіб певний — ум свідомий, ясний, ревний,
Не згода, а злагода, не розлука, а любов,
Не рада да не перестрах, а відвага, не темнота, а просвіта,
Що, як сонце серед літа освітлює трави пишні,
І біду цю покарає, світло пітьму погашає.
(2 гість) Нас освітить світло Боже, тебе нужда переможе.
(3 гість) Вже не будеш ти нас знати, вже не будеш пригнітати.
(4 гість) Не візьмеш від нас достатку, а сама підеш без латки.
(5 гість) Не посієш на нас страх, сила в нас є у руках.
(Ангел) Забирайся геть, бідо, що їх мучиш вже давно.

(Виходить жид і біда)

(Ангел) Забирайся й не вертайся, хай щасливий буде цей край.
Добре сталось, слава Богу, то збираймося в дорогу.
Але поки вийдем з хати, треба пісню заспівати.

(Всі колядують) /кінець/.

Volodytyr Konopka

VOLHYNIAN PEOPLE'S CALENDAR
(after materials from the villages of Vilhir and Kolsnyky
in Hoshcha region of Rivne obl.)

In the article based on materials from two villages, those of Vilhir and Kolesnyky, has been described calendar ritualism of Volhynia. Customs and rites have been recorded by pupils of the local school. This publication covers description of customs and rites performed around the year as well as folklore texts that accompanied those.

Keywords: Volhynia, calendar, ritual, custom.

Володымыр Конопка

ВОЛЫНСКИЙ НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ
(по материалам сел Вильгир и Колесники
Гощанского района Ривненской обл.)

Календарная обрядовость Волыни описана на материалах двух сёл — Вильгир и Колесники. Обычаи и обряды записаны учениками местной школы. Публикуются описания обрядов и обычаев на протяжении года, а также сопровождающие их фольклорные тексты.

Ключевые слова: Волынь, календарь, обряд, обычай.



Музейна практика

Галина ГОЛУБЕЦЬ

ВИСТАВКИ МУЗЕЮ ЕТНОГРАФІЇ ТА ХУДОЖНЬОГО ПРОМИСЛУ ІНСТИТУТУ НАРОДОЗНАВСТВА НАН УКРАЇНИ У 2013 РОЦІ

Висвітлюється виставкова робота Музею етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України у 2013 році. Упродовж року було проведено виставку з фондової колекції фарфору, організовано презентації вітчизняного і зарубіжного народного та професійного декоративно-ужиткового мистецтва, показано твори живопису, графіки, скульптури, художньої фотографії, афіш, роботи учнів та студентів мистецьких закладів.

Ключові слова: Музей етнографії та художнього промислу ІН НАНУ, виставки, 2013 рік.

З кожним роком Львів щораз більше утверджує себе як місто полікультурної діяльності, місто-музей, відкритий для великої когорти туристів. Львів займає п'яте місце у ТОП-десятці міст світу, яке варто відвідати у 2014 році. Про це повідомило британське видання «The Rough Guide» [6]. Музеї є одними з перших інституцій, до яких охоче вчащають гості з багатьох міст України, Європи та інших континентів. Завданням кожної музейної установи є зберігання культурної спадщини української нації, гідне і якомога краще представлення власних раритетів в експозиції, показ широкого спектру діяльності.

Одним із пріоритетів роботи Музею етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України, як і кожного музею, є, безумовно, виставкова діяльність. Адже вернісажі — це відкриття нових талантів та імен у мистецтві, можливість донести до глядача їхні творчі напрацювання, формування художнього смаку у пересічного глядача, зустрічі львів'ян та гостей міста, небайдужих до культурного життя Львова, творення атмосфери свята для відвідувачів і для працівників Музею.

Виставкове життя МЕХП у 2013 році було багатогранне та цікаве. Проведено 22 різнопланові виставки, що охопили розмаїті ділянки художнього життя Львова, України та зарубіжжя. В експозиційних залах музею представлено твори живопису і графіки, вироби з кераміки і текстилю, вишивку і писанку, скульптуру, художню фотографію та інші види мистецьких діянь. Впродовж року у музеї побувало 19560 відвідувачів, частина з них прослухала 322 екскурсії.

На Новорічні та Різдвяні свята у виставкових залах МЕХП презентувалися дитячі творчі роботи (виставка відкрилася напередодні Нового 2013 року). На ювілейній виставці «Малій Академії мистецтв в м. Підбуж — 20 років» було представлено близько ста робіт. Чисельні глядачі впродовж місяця могли насолоджуватися справжнім святом дитячої образотворчості. Веселковою палітрою дзвеніли композиції, виконані олією та аквареллю, тушшю та гуашшю, на папері чи полотні. Не абияке вміння учні проявили у створенні картин в техніці розпису на склі та дереві. Виставка творчих робіт Підбузької спеціалізованої школи-інтернату ім. Е. Миська продемонструвала непересічний талант дітей, їхнє прагнення до пізнання прекрасного, емоційний заряд та силу для подальших мистецьких втілень.



Іл. 1. Йонас Кальваліс. Фото «Дюни»

Початок року, в час Різдвяних свят, ознаменувався також відкриттям виставки львівської мисткині Наталії Малярчук «Петриківський розпис» (17 січня). Це друга персональна виставка художниці (перша відбулася у 2011 р., у львівському художньому салоні «Мамина світлиця»). Її творчості притаманні водночас самобутність і успадкування кращих традицій народних майстрів. Сотні років українці застосовували у побуті орнаментальний розпис, що мав магічну і духовну силу, відігравав роль оберегу. Петриківський розпис віддзеркалював духовну єдність людини з природою, ідею циклічного життя, в ньому немов би закодовано образ сонячного світла. Це світло випромінювали яскраві, барвистні роботи Н. Малярчук, які розмістилися у вестибюлі музею. У багатьох творах автору вдалося вміло інтерпретувати традиційні мотиви, створювати оригінальні та непересічні композиції. Цікавою є, зокрема, символіка мотивів розпису. Так, композиції «Букет-вазон», «Рай-дерево» — одвічний образ квітучого дерева життя. Орнаментальний фриз символізує тут нескінченність, квітка — вершину краси природи, калина — символ дівочої вроди, мальва — козацьку доблесть. Роботи художниці відображають багатство рідного краю, служать яскравим підтвердженням того, що мистецтво петриківського розпису, яке неодноразово демонструвало стійкість і життєздатність у драматичних обставинах історії, відроджувалось з попелу, регенеруючи відсічені від кореня гілочки, до сьогодні є вповні актуальним.

Цього ж місяця (22 січня) експозиційні зали МЕХП заполонили художні фотографії львів'янина Георга Борисовського, який з 1998 р. живе та працює у США (Чікаго), та випускниці Люблінського католицького університету (Польща) Данути Грещук. Їхня виставка під назвою «Світло і тіні Львова» відбувалася під патронатом Генерального консульства республіки Польща у Львові. Вона продемонструвала особистісні погляди авторів на контрасти та нюанси у пластичних візіях міста Лева.

Праці Г. Борисовського можна побачити у музейних збірках Польщі, Іспанії, Угорщини, Чехії, Словаччини, США. Фотохудожник працює виключно у чорно-білій фотографії та сепії. Специфікою творчості митця є його бачення світла, яке у працях автора виконує особливу креативну роль. Його художні фотографії дуже різнопланові, фіксують несподівані, непересічні моменти буття. Прихований, асоціативний зміст прослідковується у світлинах архітектурних пам'яток Львова, мінливих, загадкових станів природи, у композиціях, які висвітлюють певні соціальні аспекти, нерідко жорстоку правду життя. 36 фото — своєрідний авторський сплав світлотіней і ритмів, які налаштовують на роздуми, медитацію. Сам автор стверджує, що «людина XXI століття більше вірить в те, що бачить, ніж в те, що читає, або чує. Справжня фотографія твориться під впливом почуттів та емоцій, ...це — спроба зупинитися та спосіб сприйняття світу» [3, с. 2]. Надихаючись красою рідного міста та діяннями його жителів, фотомайстер виявляє особливе вміння фіксувати на фотоплівці те, що тривке, сьогоденне і те, що примарно-минуле.

Данута Грещук — фотограф, дослідник театрів Львова, протягом багатьох років бере участь у мистецько-соціальних проектах. Захоплення фотографією пов'язує з Г. Борисовським, якого називає своїм Майстром. Вона також спеціалізується на художній чорно-білій фотографії. Її світлини є незвичайними образами простої, і, на перший погляд, непомітної дійсності. Мисткиня документує пам'ятки старовинного Львова, його потаємні закутки, буденний та святковий настрій, неповторний дух старовини і нашарування століть. Не випадково на відкритті виставки Генеральний консул РП у Львові Ярос-

лав Дрозд зазначив: «Двоє фотографів, закоханих у Львів, показують його з дещо іншого боку, ми побачили місто у зовсім іншому ракурсі».

У лютому відбулася виставка львівських митців Івана та Олени Кремінських. Автори працюють у царині сучасного текстилю та народного ткацтва. Для обох притаманний витончений художній смак, відчуття ритму і кольору. І. Кремінський — учасник багатьох всеукраїнських та міжнародних виставок. Автор моделює свої задуми, вдаючись до лаконічних та водночас надзвичайно виразних прийомів художнього формовислову. Він творить оригінальні гобелени за допомогою геометризованих площинно-лінійних композицій. Кожен твір змістовно наповнений і глядач безпомилково вгадує його смислове навантаження. Так, наприклад, напруга, небезпека чи навіть трагізм відчуваються у творах «Передчуття біди», «Володар темряви», «Холодне сонце в душі». Зовсім інший, лірично-поетичний настрій струменіє у роботах «Початок весни», «Писанковий мотив», «Захід сонця».

Власні засоби художнього вислову та традиційні прийоми образного вирішення притаманні виробам народного ткацтва О. Кремінської. Дбайливо зберігаючи специфічні стильові особливості та використовуючи свій творчий підхід, авторка створює прекрасні вироби. Багатством колористики та різноманітністю орнаментики позначені її чоловічі та жіночі сорочки, плахти, комплекти одягу, окремі ткані вироби. Працям мисткині властиві висока культура технічного виконання, вони захоплюють своєю справді ювелірною довершеністю. О. Кремінська намагається глибоко осмислювати спадщину народної художньої творчості, збагачуючи її власними інтерпретаціями та творчими знахідками.

На початку весни, 5 березня, у виставкових залах МЕХП відбулося відкриття творчої виставки-конкурсу «Моя стежина», проведеної в рамках міжнародного проекту «Дороги майстрів та стежинки учнів». У виставці взяли участь викладачі та студенти Академії мистецтв з м. Катовіце (Польща). Були представлені твори живопису, графіки, вироби, друковані на тканині (батік), аплікації тощо. Крім того, глядачі мали змогу ознайомитися з концепціями проектів з відділу проектування (світильники, лампи, дитячі іграшки тощо), а також архітектурними проектами. Творчим підходом та неординарністю мислення вирізнялися розробки святкових відкриток — «Wielkanoc 2011», «Wesolych swiat». Головним організаторами заходу були львівський Палац культури ім. Гната Хоткевича та Молодіжний осередок творчої праці (Домброва Гурніча, Польща). Останній має значний досвід та багаторічну традицію здійснення різноманітних міжнародних заходів. Зокрема, за його участю були реалізовані навчальні проекти з Чехією, Словаччиною, Україною, Францією, Італією, Румунією та іншими країнами. Метою конкурсу, результати якого були показані в МЕХП, стало налагодження культурно-соціальних зв'язків між молоддю України та Польщі, набуття спільного досвіду, презентація творчих здобутків колективів, пошук та підтримка талановитої молоді, подолання будь-яких кордонів перед учнями та студентами (Іл. 1).



Іл. 2. Тетяна Влененко, Людмила Ктиторова. Писанки

Березневі вернісажі продовжила ретроспективна виставка художньої фотографії Йонаса Кальвяліса «Дюни». Її відкриття було організоване 15 березня за сприяння Посольства Литовської республіки в Україні та Почесного генерального консульства Литовської республіки у Львові, з нагоди Національного свята — Дня відновлення Незалежності. Литовську художню фотографію було би важко уявити без творчості Й. Кальвяліса. Художник сформував власний творчий стиль, створив чимало яскравих прикладів сучасної художньої фотографії у жанрі пейзажу. На багатьох його світлинах закар-



Іл. 3. Зоя Пасічна. «Годувальниця» (2010, розпис, акрил, картон)

бована жива матерія землі, піщаний рельєф дюн, який невпинно змінюється під дією вітру, дощу і сонця. Митець приділяє багато уваги процесові видруку фотографій: «Вражаюча якість надрукованої Кальвялісом фотографії дозволяє відчути, що саме «тут і зараз», перед очима глядача знаходиться оригінал конкретної фотографії, який можна легко відрізнити від її репродукцій у різних виданнях».

Чимало друзів музею та гостей — шанувальників мистецтва зібрала виставка порцеляни «Від Паліссі до Галлє: Французька кераміка середини XVI — початку XX ст.», що проходила в рамках «Французької весни у Львові» (27 березня, куратор — Вікторія Походай). Показ раритетів з фондової збірки МЕХП завжди є важливим і виваженим кроком, як для керівництва установи, так і відповідальних працівників, які готують колекцію експонатів. У зв'язку зі складністю комплексу підготовчих робіт, демонстрації певних фондових колекцій в експозиційних залах відбуваються не часто, іноді раз на десятиліття. Саме тому виставки такого типу викликають чималий інтерес та зацікавлення людей, небайдужих до кращих національних і світових надбань.

Збірка виробів французької кераміки МЕХП є однією з найбільших в Україні (більше 400 од. зб.). До її складу входять вироби більше десяти відомих центрів виготовлення порцеляни і фаянсу кінця XVII — поч. XX ст. Серед них знаходяться твори двох знакових постатей у французькому мистецтві — Бернарда Паліссі та Еміля Галлє. На виставці було заекспоновано понад 150 пам'яток порцеляни і фаянсу, які дали змогу простежити основні етапи розвитку провідних керамічних центрів Франції, розширити уявлення про асортимент, характер форм, системи декорування і орнаментику виробів зазначеного періоду.

Відвідувачі виставки мали змогу побачити найдавнішу пам'ятку, справжню «перлину» музейної збірки — фаянсовий таріль середини XVI ст., виготовлений всесвітньо відомим керамістом, представником французького відродження Бернардом Паліссі (1510—1589 рр.). Промислове виробництво фаянсу на виставці було представлене продукцією чотирьох керамічних осередків: Руана, Мустьє, Страсбурга та Саррегюміна — різноманітні тарілки і тарелі різних форм і розміру, оздоблені поліхромним квітковим розписом, мотивом рогу достатку, зображенням гротескних фігурок тощо. Не лише мистецьку, а й історичну цінність демонструвала серія тарілок зі зображенням найважливіших подій Французької революції. Групу порцелянових виробів репрезентував широкий асортимент посуду утилітарного і декоративного призначення (кавові, чайні і столові сервізи, окремі чашки, вази, пудренички, кашпо). Високим художнім рівнем вирізнялася декоративна пластика та скульптура з бісквіту — чистої білої керамічної маси. Це вироби фарфорових мануфактур Севра, Парижа, Нідервіля, Ліможа та інші. Хронологічно виставковий ряд завершували фаянсові вази і дзбан відомого художника-дизайнера, представника стилю сецесії Еміля Галлє (1846—1904 рр.).

Виставка творів французької кераміки сер. XVI — поч. XX ст. ознайомила глядачів з періодом високого розвитку провідних керамічних осередків Франції. Численні відвідувачі виставки впродовж шести місяців мали можливість насолоджуватись мистецькими раритетами, створеними відомими французькими майстрами.

Виставкові проекти квітня у МЕХП розпочала виставка Міхая Тимошенко (10 квітня). Художник представив графічний роман «Герой по неволі», створений за повістю Івана Франка (ідея проекту Кирила Горішного). Це продовження авторського прочитання роману, започатковане митцем у минулому році, коли вперше в Україні, у музейних залах була представлена українська література на французький манер. У 2013 році, як і обіцяв автор, для експонування було репрезентовано чорно-білі уривки другого тому роману. Створення проекту є результатом тривалого ознайомлення з документами та проведених дослі-

джень за допомогою відомих львівських істориків. Глядач отримав змогу відкрити для себе заново відтворений світ — Львів за часів Австрійської імперії, зустріти на малюнках знакові для міста місця та будівлі, які частково збереглися донині. Дотепні та оригінальні рисунки-карикатури дозволяли зануритися в життєву атмосферу іншої епохи, у багатокультурне минуле габсбурського Львова. М. Тимошенко відомий багатьма проектами. Зокрема, він — організатор фестивалю анімації, щорічного «Конкурсу коміксу і карикатури» у Львові, учасник багатьох виставок в Україні та за кордоном. Цього разу він вдруге успішно репрезентував львів'янам та гостям міста маловідомий нам жанр графічного роману.

Вже традиційно, впродовж кількох років, у квітні, напередодні Великодніх свят, експозиційні зали прикрашаються різнобарв'ям писанкових орнаментів. У вестибюлі музею товариство «Лемківщина» представляло мистецтво писанкового розпису — фестиваль лемківської писанки (квітень — травень). Писанкарство на Лемківщині завжди розвивалося в тісному взаємозв'язку зі загальноукраїнською художньою народною культурою, що дає підстави говорити про глибинне коріння і традиційність лемківського писанкарства. Писанка віддавна є символом весни, плодючості, зародження нового життя. Цього разу писанки малювали діти віком від 11 до 18 років і саме цей факт творив особливу артистичну ауру. У декорі лемківських писанок, представлених на експозиції, звично переважав рослинний орнамент. Він вражав глядача своєю різноманітністю як за змістом мотивів, так і за композиційною побудовою. Домінуючі рослинні мотиви були вимальовані з натуралістичними подробицями. Особливе місце у побудові орнаменту займали традиційні елементи — «дубові листочки», «пагінці», «дерево життя», «ружі», «жолудь» тощо. Юні майстри вдало вводили в розпис нові сегменти декору, збагатили його колористику, що склало враження гармонійного поєднання давніх традицій і новаторства у творенні маленьких барвистих мініатюр.

Ще один вернісаж писанкарського мистецтва заполонив експозиційні зали музею 25 квітня. Йдеться про групову виставку писанок Тетяни Влененко і Людмили Ктиторової (Київ) та розпису Зої Пасічної (Одеса) під назвою «Давні знаки» (Іл. 2).

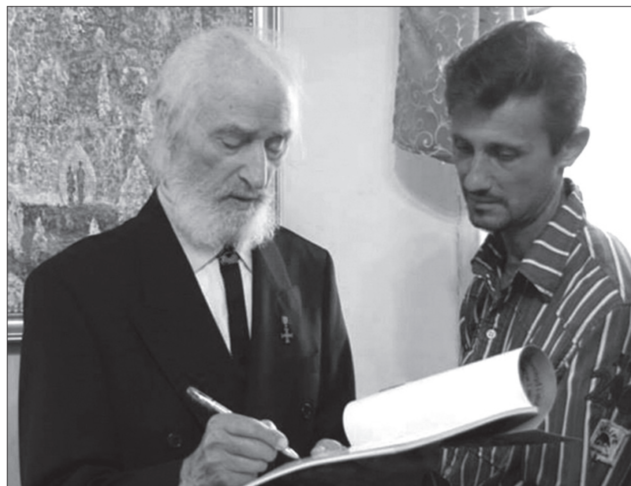
Т. Влененко і Л. Ктіторова — члени Національної спілки майстрів народного мистецтва України.



Іл. 4. Плакат виставки «Вишивані рушники Галини та Світлани Махонюк»

Вже понад двадцять років київські писанкарки вдосконалюють мистецтво писанкового розпису. Працюючи в парі, вони вдало доповнюють одна одну, вивчають та відтворюють орнаментальні мотиви писанок різних регіонів України. На відкритті виставки мистецтвознавець, дослідник писанкарства О. Ляшенко зазначив впізнаванність експонованих авторських писанок, своєрідне трактування мисткинями орнаменту, звернення до зооморфних та антропоморфних сюжетів. Мисткині залюбки вдаються до історичних чи казкових образів, сюжетних сценок, архітектурних мотивів, солярних знаків тощо. Т. Влененко створила серії авторських писанок, зокрема, за мотивами трипільської кераміки та розписів Софійського собору в Києві. Численне представлення в експозиції писанок не творило, однак, суцільне декоративне тло, бо кожен мініатюрний розпис був неповторним за колористикою і композиційним укладом, ніс високу досконалість і віртуозність виконання. Серед кращих назвемо лише деякі: «Сварги з пташками», «Трипільські мотиви», «Хрести та варги», «Київська Русь», «Із старої фрески», «Хрещата», «Трипілля».

Т. Влененко та Л. Ктиторова розробили багато барвників натурального походження, які використовують у розписі писанок. Як зазначили самі автори,



Іл. 5. Альфонс Кулаковський та зав. експозицією МЕХП Андрій Колотай на відкритті виставки А. Кулаковського «Звідти і звідси»

з початку 2000-х років вони брали участь у етномистецьких пленерах, що проходили в с. Яворів (Івано-Франківська обл.), започатковані Львівською національною академією мистецтв, під керівництвом Зеновії Шульги. Тут відроджувались традиції використання природних барвників при ткацтві ліжників. Майстрині переймали досвід і надалі продовжували тривалі пошуки рослин для приготування природних барвників. Особливою їх гордістю є авторська колекція копій писанок, які були вивезені з Києва під час окупації в Німеччину. Вони зберігалися в музеї Хеймат міста Хьохштедт на Дунаї. Навесні 2011 р. колекція була передана в Україну за посередництвом комісії з повернення культурних цінностей і нині зберігається в Національному музеї народного декоративного мистецтва. Копії цих писанок, виконані за допомогою лише природних барвників, дали можливість глядачам ознайомитися з унікальним надбанням національної культури (Іл. 3).

Вдалим доповненням до писанок стали розписи Зої Пасічної — члена Національної спілки художників України, заслуженого майстра народної творчості України. Барвисті, насичені колористичною гамою розписи, виконані на полотні та картоні, часто перегукувалися з окремими сегментами чи мотивами писанкового орнаменту. Іноді їм був притаманний дотепний, гротесковий настрій — «Писанкова геральдика», «Ясна», «Бояриня», «Годувальниця», «Зірки», «Птахи» та інші. Використовуючи різноманітні елементи традиційного народного розпису, зберігаючи їх особливості, З. Пасічна постійно працює над створенням своєрідної образно-стилістичної манери, де народна традиція не тільки не втрачає своєї привабливості, а, навпаки, набуває нового забарвлення. Твори мисткині містять у собі життєстверджуюче начало, пульс нестримної енергетики добра, любові і тепла.

У писанкових мініатюрах та творах розпису, показаних на виставці «Давні знаки», згадані авторки проявили себе справжніми віртуозами. Складність, або, навпаки — вишукана простота рішень, оригінальні орнаментальні мотиви, гармонійна колористика та індивідуальний підхід — усе це було притаманне кожному їхньому творові, виконаному професійно, з умінням і любов'ю.

30 травня 2013 р. стало для МЕХП Інституту народознавства НАН України ще однією подією, яка назавжди закарбується не лише в музейному, але й в культурному літописі Львова. В цей день відбулося урочисте відкриття оновленої постійної експозиції «Декоративно-ужиткове мистецтво Європи кін. XV — першої третини XX ст.». Над її побудовою працювала творча група: автор ідеї та концепції — Роман Чмелик, розробники тематико-експозиційного плану — Галина Скоропадова та Емілія Сидор, художнього та дизайнерського оформлення — Андрій Колотай, Ігор Вірщук та Михайло Яськович, інформаційної промоції — Мар'яна Сеньків. Особливо слід акцентувати той факт, що ця експозиція не була простим механічним перенесенням попередньої з філії на пл. Ринок, а стала абсолютно новим продуктом: за концептуальним вирішенням, наповненням, культурою подачі. Сьогодні МЕХП має честь репрезентувати перлини найбільшої та найціннішої не тільки в Україні, але й у Центрально-Східній Європі збірки професійного декоративно-ужиткового мистецтва країн Західної, Центральної та Східної Європи. Відкрита експозиція є унікальною, оскільки вона пропонує відвідувачам ознайомитися з розвитком європейського декоративно-ужиткового мистецтва упродовж майже п'яти століть — від пізньої готики до стилю ар-деко, дає можливість побачити найкращі зразки культурної спадщини, збережені у музейних фондах.

Експозиція сформована і побудована як аналог всесвітньовідомих Музею декоративного мистецтва у Луврі (Париж) та Музею прикладного мистецтва у Відні. Відвідувачі можуть побачити як розвивало-

ся меблярство, годинникарство, художня кераміка, порцеляна, скло, метал, текстиль в Європі, почергово в епоху готики, ренесансу, бароко, рококо, класицизму, ампіру, еклектики, історизму, сецесії, ар-деко. Можна також ознайомитися з мистецтвом плакату кінця XIX — першої третини XX століття. Глядачі мають можливість оглянути творіння авторів зі світовими іменами. Серед них — італієць Лука делла Роббіа, французький художник-вітражист, кераміст і науковець XVI ст. Бернар Паліссі, французький скульптор Жан Батіст Карпо, художники Альфонс Муха, Анрі Тулуз-Лотрек, Кассандр, Петро Холодний, Павло Ковжун та багато інших.

Особливо важливою частиною експозиції є українські пам'ятки — яскраве підтвердження європейськості української культури та мистецтва, вперше так повно представлені в МЕХП. Зокрема, унікальними артефактами є кована залізна пластика «Богородиця з дитям» (Львів, XVI ст.), плита до каміна зі сценою гріхопадіння (Львів, 1665 р.), бронзовий дзвін роботи львівського майстра Андрія Франке (1643 р.), лава з Бернардинського собору м. Львова (XVII ст.), гутне скло Волині та Полісся (XIX ст.), порцеляна з Корця та Баранівки (XIX ст.), горизонтальні годинники, виготовлені у Тернополі майстром Б. Яворським та у Львові А. Камінським (XVIII ст.), кераміка львівської фабрики І. Левинського, плакати П. Холодного та П. Ковжуна (XX ст.) та інше. На відкритті експозиції заступник Міського голови Василь Косів зазначив, що експозиція побудована за європейськими стандартами, а працівники Музею зуміли достойно показати багаті музейні колекції, не чекаючи ніякої допомоги зі сторони.

На початку літа (7 червня) відбулося відкриття виставки дитячих робіт школи образотворчих мистецтв «Арт Дизайн», яка впродовж майже двох місяців демонструвала творчі здобутки дітей. Виставка відбулася за сприяння Центру творчості дітей та юнацтва Галичини і була присвячена 10-літтю створення школи. Головною її метою є формування таланту дітей, органічне поєднання в програмі навчання образотворчого та декоративно-ужиткового напрямів, уміння використовувати основні художні засоби виразності. Педагоги намагаються дати можливість учням розвинути просторове бачення, відчуття форми, пластики обємної фігури, навчати розумінню пропорцій, співвідношенню кольору та форми в



Іл. 6. А. Кулаковський. «Червоний човен» (2012, полотно, олія)

дусі національних художніх традицій. На виставці були представлені дитячі роботи з використанням різних технологічних прийомів: бісероплетіння (керівник — О. Стричак), ткацтва (керівник — О. Ващак), художньої обробки дерева (керівник — В. Івашко), станкової скульптури (керівник — О. Євтюхіна), кераміки (керівник — Х. Кушнір), народної іграшки (керівник — О. Кісельова), фітодизайну (керівник — С. Роміна), черпаного паперу та художньої фотографії (керівник — В. Хаджинов), писанкарства, витинанки (керівник — О. Баклан), дизайну (керівник — І. Лопащенко). Директором школи є Євген Потапов, який заснував клас станкової і прикладної графіки.

Представлені на виставці композиції виглядали самостійними та закінченими творами мистецтва. Особливе захоплення глядачів викликали зразки черпаного паперу — ексклюзивного напрямку авторської ручної праці, нового різновиду мистецтва, поширеного в Європі та світі, який у школі запровадив Віктор Хаджинов. Дитячі твори переконували у щирості помислів, практичному втіленню набутих знань, бажанні пізнавати безмежний, незвіданий світ мистецтва.

Літні вернісажі (14 червня) продовжив львівський художник, який нині проживає в США (Лос-Анжелес) — Юрій Віктюк. Більшу половину свідомого життя митець мешкав у Львові, творив у галузі станкового живопису, прикладної графіки і кераміки. Протягом багатьох років працював художником у МЕХП, збудував чимало виставок, зокрема, був співатором постійної експозиції сучасного



Іл. 7. Василь Боднарчук на відкритті авторської виставки «Мандри між літами»

декоративно-ужиткового мистецтва (сер. 1980-х років). Нова виставка графічних творів, виконаних в техніці монотипії показала, що художник не піддався екстравагантним віянням сучасного мистецтва, залишається вірним своїм уподобанням, витонченим ліричним настроям, нюансним переходам кольору і легким тональним зіставленням. Його сюжети прості, взяті з буденного життя і саме тому такі близькі глядачеві. Чимало робіт митець присвятив Львову: в них вгадувалися знайомі вулички, відомі архітектурні пам'ятки, улюблені львів'янами закутки міста. На відкритті виставки багато друзів з теплотою згадували буденні та святкові настрої двадцятирічної давнини, творчі пошуки та поступи митця. Крім особистих спогадів, мистецтвознавець О. Голубець констатував дивовижну присутність світла і простору в роботах художника, його творчу активність, прагнення до свободи і вільного руху, що є ознакою зрілості художника. Доктор мистецтвознавства Г. Стельмащук ствердила, що Ю. Віктюк в Америці не загубився, він і досі послуговується кредом — робити справу добре.

Юрій Віктюк був надзвичайно зворушений теплим прийняттям, спогадами про життєві колізії минулих літ. Він признався, що залишився львів'янином, що Львів для нього кращий, ніж Лос-Анжелес і радіє від того, що виставляється в рідному місті, адже «для митця — важливо пам'ятати звідки ти». Після закриття виставки митець подарував до музейної збірки десять своїх творів. Цей жест підтверджує щирість автора, бажання залишитися в пам'яті львів'ян, бути невід'ємною частиною національної культури України (Іл. 4).

«Вишивані рушники Галини та Світлани Махонюк» стали наступною мистецькою подією, яка 9 липня зібрала у залах музею численних шанувальників народного мистецтва. Мисткині з Волині презентували шістдесят рушників, які вирізнялися «…високою культурою виконання найскладніших орнаментальних трактувань, […] у світі невідомі такі композиційні зіставлення». Галина і Світлана є членами обласної творчої лабораторії для обдарованих інвалідів (з 1992 р.), дипломантами багатьох номінацій на виставках-конкурсах, відзначені двадцятьма спеціальними дипломами та грамотами. Члени Національної Спілки майстрів народного мистецтва (2004), майстрині брали участь у 33 виставках у містах України, Польщі, Литви, Білорусії. Спільною рисою їхніх вишиваних рушників є висока колористична культура, багатство різнорідних технік. Кожен стібок, елемент, мотив і ритм на виробах введений і підпорядкований загальній структурі так, щоб досягти ефективного хроматичного чи монохромного акценту у композиційних зіставленнях.

З 6 по 31 серпня в експозиційних залах музею відбулася презентація акварелей Дарії Фесенко «Величні діла Твої, Господи». Було показано близько 40 робіт художниці і мистецтвознавця, здебільшого українські пейзажі, які своєю красою, величчю чи простою ідилією викликали захоплення мисткині, співзвучне словам псалму, використаним у назві виставки.

Акварелі Д. Фесенко — тонкий, делікатний світ ліричних образів. Що б вона не малювала, квітучий сад чи інтер'єр храму, косівську кераміку чи закуток села, завжди на першому місці — настрій, який авторка намагається передати вишуканими ефектами акварельної техніки: «У морозному тумані» (2006), «Найсмутніший образ всіх мистецтв — розп'ятий Бог» (2010), «Церква у Нижніх Станівцях на Буковині» (2007), «На Закарпатті весною» (2010) та інші. Завдання, які ставить перед собою авторка «лежать у площині традиції й зближують її краєвиди з ідеями українських пейзажистів-романтиків та майстрів реалістичного пейзажу — передача власного душевного стану через стани природи, акцентування ліричного настрою, прагнення створити образ типово українського краєвиду» [4, с. 2]. Графічні та малярські роботи Д. Фесенко знаходяться сьогодні

у приватних колекціях України, Росії, Польщі, Нідерландів, Ізраїлю. Її твори використані в оформленні ряду поетичних збірок українських, польських та ізраїльських авторів (Іл. 5).

27 серпня у виставкових залах Музею за сприяння Генерального консульства Республіки Польща відбулося урочисте відкриття виставки відомого польського художника Альфонса Кулаковського «Звідти і звідси». Непроста доля митця — довгі роки поневірянь поза батьківщиною, заслання родини до Сибіру, втрата близьких та рідних. Проте ніщо не зламало дух художника. Новий етап життя А. Кулаковського, пов'язаний із його захопленням малярством, розпочинається у 1945—1952 роках, під час навчання в Алма-Аті. У 1952 р. він дебютує персональною виставкою, організованою місцевою Спілкою художників. У наступні роки виставляє свої картини в Москві, Ленінграді, Самарі, Казані, Саратові та інших містах Росії. Незабаром стає членом Спілки художників, головним художником Художнього фонду і виконує функції ректора Рекламної школи в Самарі.

У 1997 р. Альфонс Кулаковський приїжджає до Польщі, а у 1999 р. отримує польське громадянство. Оселяється у Вармінсько-Мазурському воєводстві, в селі Вітошово, у приміщенні старої школи, де на другому поверсі творить художню майстерню. Виставкова діяльність у Польщі розпочалася у Варшаві 1996 р., пізніше відбулися виставки у Кракові, Познані, Бидґощі, Ольштині. У лютому 2009 року митець організовує персональну виставку у Брюсселі. В цей час відбувається страшна трагедія: у сільському будинку в Польщі, в полум'ї пожежі гине весь його творчий доробок художника (близько 6 тисяч полотен, сотні ескізів, книги, кореспонденція, документи).

Проте Альфонс Кулаковський відроджується, як Фенікс із попелу, малює, творить новий родинний дім, бере активну участь у творчому житті. У 2012 р. в залах Національного Музею в Ґданську відкривається його виставка «Звідти і звідси», яка стає визначною подією. У народі художника називають сучасним Ван Гогом. В Польщі його творчість також порівнюють до таких легендарних майстрів як Марк Шагалл та Анрі Матісс. В картинах митця присутні відчутні впливи постімпресіонізму та експресіонізму. Вони вирізняються сміливою колористикою, контрасними і, разом з тим, гармонійними зіставленнями. В них — філософія життя і краса світу (Іл. 6).



Іл. 8. Зенон Грицьків. «Чорногора» (1985, полотно, олія)

Серед полотен, представлених на виставці, переважають пейзажі: «Вітошевське озеро», «Пейзаж з червоним деревом», «Червоний човен», «Вільний дім» (2010—2012 рр.) та інші. Як говорить сам автор, він малює пейзажі, бо це — найдемократичніший жанр, зрозумілий людям, «немає нічого більш мистецького, як любов до природи — це вже є мистецтво». Сьогодні 86-літній митець повний життєствердження і переконаний, що малярство,мабуть, може без нього обійтися, але він не може обійтися без малярства.

Виставкова осінь у МЕХП розпочалася показом акварелей «Світ Адольфа Бека очима Генрика Бека» (5 вересня). Презентація творів була присвячена 150-річчю з дня народження видатного вченого, професора і ректора Львівського медичного університету (сьогодні — Національний медичний університет ім. Данила Галицького), фундатора кафедри фізіології, основоположника електрофізіології, кількаразового номінанта на Нобелівську премію Адольфа Бека. На виставці, яка відбулася за сприяння Генерального консульства Республіки Польща у Львові, були представлені праці сина вченого — Генрика Бека. Його творча спадщина налічує 1700 робіт і зберігається у Варшавській центральній медичній бібліотеці ім. С. Конопки. Експоновані акварелі та рисунки доктора Г. Бека, котрі ніколи не виставлялися публічно, дозволили повніше зрозуміти особистість не лише славетного батька, але й самого автора — львів'янина, випускника Львівського універ-



Іл. 9. Анна Грицьків-Йосипів. Народний стрій з циклу «Колекція Анни»

ситету та професора Вроцлавського університету. Отримавши блискучу освіту і «зробивши вибір на користь медицини, мистецьки обдарований Генрік створив своєрідну документальну стрічку емоцій та реалій тодішнього життя, а також особистих пріоритетів, фундаментом яких був Адольф Бек» [2, с. 62]. У творах Генрика віддана шана красі природи, Карпат і Татрів, старовинних вулиць Львова, Варшави, Кракова і Гданська. Лірика і символізм, яскраві алегорія та іронія, витончений гумор присутні в колекції шаржів і карикатур. Яскраві образні характеристики властиві портретам членів родини, автопортретам, мініатюрним сценкам вуличного життя.

Вагомим доповненням до виставки стала презентація книжки Оксани Заячківської «Світ Адольфа Бека очима Генрика Бека: цілком неофіційно». В ній авторка ретельно і виважено, з великою любов'ю і професійністю задокументувала відомі, моловідомі чи досі незнані епізоди біографії та наукової творчості А. Бека. Акварелі та рисунки, якими ілюстрована книга, додають «повноколірного тла для відновлення зображення світу Адольфа Бека, видатного науковця та велетня сили духу, творця Львівської школи фізіології» [2, с. 65]. Виставка ознайомила львів'ян з непересічними особистостями, які жили, працювали і творили в нашому місті у складний час воєнних колізій. Втілився в життя «задум про повернення Адольфа і Генрика Беків у рідне для них місто і представлення їх та атмосфери справжнього Львова сучасним львів'янам задля Львова майбутнього» [2, с. 7].

Осінні вернісажі продовжила виставка живопису львівського художника Ігоря Гапона (17 вересня). Він є учасником багатьох пленерів та виставок, перша з яких відбулася у МЕХП в 1997 році. Художник працює в царині станкового малярства та іконопису, є типовим представником Львівської мистецької школи і, разом з тим, виробив свій, впізнаваний авторський почерк, колорит.

На виставці роботи І. Гапона були поділені на цикли. Так, у карпатському циклі присутні пейзажі, зображення столітніх хат, натюрморти, портрети гуцулів, монахів, дітей тощо. Автор вдало гармонізує візії повітря і світла, відтворені ним предмети і постаті немовби занурені в повітряну масу. Гірський краєвид вибудовується інтонаціями чистих мазків, міріадами відтінків, часто в поєднанні з синьо-чорними хмарами, іноді з проблисками світла, в барвах річки, серед багряної палітри осені. Митця безмежно захоплює мінливий стан природи.

За іншими принципами працює художник над інтер'єрним циклом старих гуцульських хат — унікальних артефактів народної культури. Пластика людських фігур тут є доволі умовною, кольорові акценти одягового строю чи вишивок такі ж органічні як і численні хатні предмети. Світ людини виступає в малярстві злагоджено, динамічно, однак з певним відтінком ностальгії. У натюрмортах, складених зі свічників, глечиків, барилець, вишивок, музичних інструментів, автор майстерно обігрує декоративні співвідношення об'єму, кольору і ритму. Схожі акценти розставляє автор і в творах з циклу пейзажів старого Львова — обриси архітектури, таємниче вечірнє освітлення пам'яток, старі подвір'я, фасади будинків тощо.

На відкритті виставки вдало розставив акценти професор ЛНАМ Ростислав Шмагало, який зазначив, що в основі емоційного образотворення І. Гапона лежить максимально наближена до природи етномистецька традиція. Образи Людини і Простору виступають тут метафоричним символом швидкоплинності буття. Митець дарує нам візію Світу, що минає, але й невпинно оновлюється у круговерті барв ностальгії. Органічним доповненням відкриття ви-

ставки, її святкового колориту, став виступ фольклорного гурту «Коралі» (Іл. 7).

У «Мандри між літами» запросив Василь Боднарчук друзів та шанувальників мистецтва акварелі та пастелі. Виставка відкрилася 8 жовтня в експозиційних залах Музею і була приурочена до 65-літнього ювілею митця. Фактично вона була продовженням показу творів кераміки та олійного живопису, представленого раніше художником у Львівській галереї мистецтв ім. Б. Возницького.

В. Боднарчук є одним з яскравих представників львівської школи художньої кераміки. Разом з тим, він постійно утверджує себе в ділянці образотворчого мистецтва. Іноді складно визначити, «що є творчість Боднарчука: малярство-графіка із застосуванням керамічних матеріалів, чи керамічно-скульптурний живопис асоціативний, настроєвий за образною побудовою, із коректно узагальненою формою, за якою розпізнається вірність натурі» [5, с. 8].

Твори В. Боднарчука знаходяться у збірках багатьох музеїв, у приватних колекціях, експонувалися на виставках в Україні та за її межами. Художник був учасником понад сорока виставок (з них — сім персональних), які відбулися в Києві, Львові, Івано-Франківську, Тернополі. Крім того, він є учасником та дипломантом міжнародних малярських пленерів в Польщі, керамічних симпозіумів в Опішному.

Виставка акварелі і пастелі В. Боднарчука представила ще один аспект творчості митця. Як зазначив сам автор, вона репрезентувала подорожні замальовки, малярські фіксації місцин, де «між літами» побував автор — Єгипет, Ізраїль, Польща, Туреччина і, звичайно ж, рідні Карпати. Емоційне захоплення навколишньою красою надає творам художника внутрішньої динаміки та свіжості. Здається, що використаний автором спектр чистих кольорів визначає сама ідея всепроникаючого сонячного світла. Це відчуття особливо виразне в його акварелях. Художник тонко відчуває специфіку та неповторні можливості цієї техніки. Властива для паперу, магічна світлоносна сила проникає крізь нюансі зіставлення барв, а недоторкана білизна у загальній композиції набуває того ж значення, що й динамічні мазки барв.

10 жовтня відбулося урочисте відкриття виставок родини Грицьківих — Зенона Грицьківа «І знову зустріч» та його сестри Анни Грицьків-Йосипів «Розмаїття України». Обидва вернісажі були присвячена



Іл. 10. Мирон Амбіцький. «Спогади про Лемківщину» (2012, дерево)

75-літтю з дня народження З. Грицьківа (1938—2006). Художник неодноразово був учасником мистецьких вернісажів у МЕХП. Цьогорічна виставка — п'ята авторська презентація художніх рефлексій митця-аматора, який захопився малюванням ще в 1953 році. За фахом — радіотехнік, педагог, доктор технічних наук, професор, очолював кафедру «Радіоелектронні пристрої та системи» Національного університету «Львівська політехніка», був винахідником, мав 60 авторських свідоцтв і патентів (Іл. 8).

Зенон Грицьків творив у техніці олійного та акварельного живопису. Перша участь у виставці — 1981 рік, а далі — понад сорок вернісажів (в тому числі — дев'ять персональних). Його роботи знаходяться у багатьох музеях України, а також приватних колекціях зарубіжних країн. Глибоко реалістичні твори митця променіють щирістю — це світ, який нас оточує, його неповторність ми не завжди встигаємо помічати. Безмежно закоханий у чарівну красу природи, З. Грицьків переніс на полотна різнобарв'я осені, стриману кольорову гаму зими, радісні акценти весни, розкіш літнього дня. Натюрморти з квітами несуть ідею радості буття, то веселий, то задумливий, але завжди ліричний настрій [1, с. 3]. Він творив для людей, це був стан його душі, залишив великий творчий доробок — остання робота записана під номером 1531.

Анна Грицьків-Йосипів — за фахом лікар-педіатр, представила на суд глядачів українські народні строї в мініатюрі, експоновані на ляльках. Впродовж років вона ретельно знайомилася з літературою про українську народну ношу, музейними експонатами, вбранням з приватних колекцій. У репрезентованих народних строях мисткиня намагалася відтворити

досконалість гами кольорів і техніки вишивки, оригінальність стібків, елементів одягу, прикрас. Всі костюми виконані вручну, в одному екземплярі, з характерними відмінностями для окремих етнографічних регіонів України. Так народилася, зокрема, «Колекція Анни», яка налічує понад 30 робіт. Процес її створення тривав близько 10 років. Вперше збірка була представлена під час проведення Конгресу Світової федерації українських жіночих організацій в Торонто, а у Львові вона експонувалася вперше. Окремі з екземплярів знаходяться нині в приватних колекціях в Україні, Канаді, Англії, США (Іл. 9).

Серед вернісажів осені вирізнялася виставка скульптурної пластики Мирона Амбіцького (20 листопада), з нагоди 85-ліття від дня народження митця. Художник є вихідцем з Лемківщини, з 1959 р. працює в галузі монументальної та станкової скульптури, член Національної спілки художників України, учасник всеукраїнських та міжнародних виставок (Франція, Угорщина, Німеччина, Канада), лауреат обласної премії ім. Івана Труша. Давні традиції лемківської землі породили його захоплення деревом, досконале відчуття природи цього матеріалу.

Ювілейна виставка митця — ретроспективна. Вона представила неповторний творчий світ митця, широкий образний, тематичний та жанровий діапазон його праць — станкової скульптури, об'ємної декоративної пластики, рельєфів, жанрових історичних композицій, скульптурних портретів, пам'ятних та ювілейних медалей тощо. Більшість творів М. Амбіцького виконані в дереві, однак у загальному композиційному вирішенні воно нерідко майстерно поєднується з кованим металом, карбованою міддю, гіпсом, гальванопластикою. В багатогранності сьогоденного реального життя та історичного минулого художник знаходить невичерпне джерело тем, сюжетів, образів, виокремлюючи найвагоміші віхи — «Опришки» (1970), «Повстанці в Лемківських Бескидах» (2013), «Поліська мадонна» (2013); видатні постаті — «Г. Сковорода», «Т. Шевченко», «І. Франко», «С. Бандера» (всі — 2013 р.); образи сучасності — «Сестри милосердя» (2011), «Мольфар» (2013). Витонченою пластикою, поетичністю та метафоричністю створених образів вирізняються композиції «Писанка», «Весна», «Лілея», «Осінь» (2005—2007). Слід також згадати про живописні портрети М. Амбіцького, авторства львівської художниці Лесі Квик, які стали органічним доповненням до ювілейної експозиції (Іл. 10).

26 листопада з нагоди 25-річчя існування Генерального консульства Республіки Польща у Львові, під його безпосереднім патронатом, відбулося відкриття виставки «Разом можемо більше». В екпозиційних залах музею були представлені афіші та друкованні видання (альбоми, каталоги, буклети, рекламні проспекти), які стосувалися спільних заходів, організованих представниками Республіки Польща та музеями Львова. Свої праці оприлюднили Музей етнографії та художнього промислу ІН НАНУ, Львівська національна галерея мистецтв ім. Б. Возницького, Львівський історичний музей, Національний музей у Львові ім. А. Шептицького. На виставці було також показано чимало афіш, які демонстрували широкий зріз культурно-мистецьких подій. Назвемо лише деякі з них — «Ляльки Польщі. Ляльки світу», «Святі у Львові», «Від Хотина до Відня» (до 330-річчя битви під Віднем 12.09.1683 р.), «Міжнародний фестиваль Бруно Шульца», «Привітання життя» (Обласний конкурс дитячого малюнка, присвячений візиту святішого отця Папи Римського Івана Павла ІІ до Львова), «Виставка фотографії Кшиштофа Гейке» (Варшава), Польський плакат «Арт-Деко», «25 lat Konsulatu we Lwowse», «Lwow miasto otwarte: 750 lat istnienia», «Miedze Wersalem a Montmartrem (sztuka francuzka XVIII—XX wieku)». Вдало організована культурно-мистецька акція засвідчила ефективність прикладених зусиль та бажання до подальшої співпраці нашого найближчого західного сусіда.

25 грудня, напередодні Нового року, за доброю традицією Музею, його експозиційні площі надали для представлення художніх виробів, які витворили діти. Цього разу це — праці Дитячої школи народних мистецтв з виставкою «Світ робоптахи» (живопис, графіка, текстиль, скульптура). Заснована у 1991 р., одночасно з відродженням української держави, школа дотримується художньо-естетичного напряму, надає можливість дітям різних вікових категорій безкоштовно отримувати художню освіту. Навчання базується на глибокому вивченні традицій народного мистецтва, їх переосмислення та трансформації в сучасному світі. Основою навчання в ДШНМ є система авторських класів, а головна позиція майстра-педагога полягає в тому, щоб дитина розвивалася як індивідуальність. У школі працюють творчі майстерні відомих львівських

художників — Л. Мандрики, Л. Квасниці, Г. Вихованської, С. Сенчик, В. Салиги, Л. Демцю та інших. Під керівництвом педагогів діти створили чимало цікавих творчих робіт. Серед інших привертали увагу «Різдвяні зорі» і «Трипілля» (ткацтво), «Ангели старого Львова» і трисвічники (кераміка), «Павук-вертеп» (соломоплетіння), «Дерево життя» (бісероплетіння), «Зимовий сад» (розпис), різдвяні листівки. Презентація дитячих робіт підтвердила тезу про те, що школа надає всі можливості для творчого становлення та розвитку особистості дитини, активно підтримує молоді таланти.

2013 рік став черговим етапом в історії культурно-мистецького життя Львова, одним з активних осередків якого є МЕХП. Вернісажі, які впродовж року відбувалися в музеї, засвідчили різноманітність та самобутність пропонованих проектів. Чисельні відвідувачі мали змогу ознайомитися з окремими групами пам'яток з фондових колекцій, виробами народних майстрів, з працями відомих і менш відомих художників з України та з-за кордону. За доброю традицією, експозиційні зали надавалися для творчих візій та експериментів молодим митцям, студентам чи учням мистецьких закладів. Виставкова практика 2013 року підтвердила, що МЕХП є важливою культурною установою не лише в сенсі нагромадження і збереження пам'яток минулого, але й підтримки та розвитку сьогоденного культурно-мистецького життя.

1. *Грицьків Зенон*. І знову зустріч. Анна Грицьків-Йосипів. Розмаїття України / Зенон Грицьків. — Львів : МЕХП, 2013. — (Буклет).
2. *Заячківська О*. Світ Адольфа Бека очима Генрика Бека: цілком неофіційно / О. Заячківська. — Львів : БаК, 2013.
3. Тіні та світло втраченого Львова. Георг Борисовський. Данута Грещук / автор вступної статті Лана Мокіна. — Львів, 2013.
4. *Фесенко Д*. Величні діла Твої, Господи. Акварелі / Дарія Фесенко ; автор тексту Д. Скринник-Миська. — (Буклет).
5. *Чегусова З*. Василь Боднарчук кераміст високої живописної культури / З. Чегусова // В. Боднарчук. Підсумовуючи пройдене. — Львів : ПВП Ладекс, 2008. — (Альбом).
6. Інтернет-видання: rss. novostimira.com.

Halyna Holubets'

EXHIBITIONS AT THE MUSEUM OF ETHNOGRAPHY AND ARTISTIC CRAFTS, THE ETHNOGRAPHY INSTITUTE OF NAS OF UKRAINE IN 2013

The article has thrown light upon exhibitive activities that during 2013 took place at the Museum of ethnography and artistic crafts, a department of the Ethnology institute of NAS of Ukraine. In the course of the year has been demonstrated an exhibition of porcelain collections from the museum stores as well as organized several presentations of native and foreign folk and professional decorative applied art, shown creations of painting, graphical art, sculpture, artistic photography, posters, works by the students of art schools and institutions.

Keywords: Museum of ethnography and artistic crafts of the Ethnology institute of NASU, exhibitions, 2013.

Галына Голубец

ВЫСТАВКИ МУЗЕЯ ЭТНОГРАФИИ И ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОМЫСЛА ІНСТИТУТА НАРОДОВЕДЕНИЯ НАН УКРАИНЫ В 2013 ГОДУ

Представлена выставочная деятельность Музея этнографии и художественного промысла Института народоведения НАН Украины в 2013 году. На протяжении года было проведено выставку из фондовой коллекции фарфора, организовано презентации отечественного и зарубежного народного и профессионального декоративно-прикладного искусства, показаны произведения живописи, графики, скульптуры, художественной фотографии, афиш, работы учеников и студентов художественных учреждений.

Ключевые слова: Музей этнографии и художественного промысла ИН НАН Украины, выставки, 2013 год.



Рецензії

Михайло ГЛУШКО

ЮВІЛЕЙНИЙ ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ ПАТРІАРХА УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОЛОГІЇ

Всеволод Наулко. Пошуки. Роздуми. Студії. Збірник наукових праць до 80-річчя від дня народження / за редакцією В.А. Старкова. — К. : Український письменник, 2013. — 391 с. : іл.

У грудні минулого року наукова громадськість України відзначила 80-річчя від дня народження доктора історичних наук, професора, члена-кореспондента НАН України, заслуженого працівника освіти України, відомого українського етнолога й археографа Всеволода Івановича Наулка. Напередодні цього ювілею за рішенням Вченої ради Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України, в якому вчений обіймає посаду головного наукового співробітника дотепер, був опублікований збірник його кращих наукових студій, спогадів і рецензій.

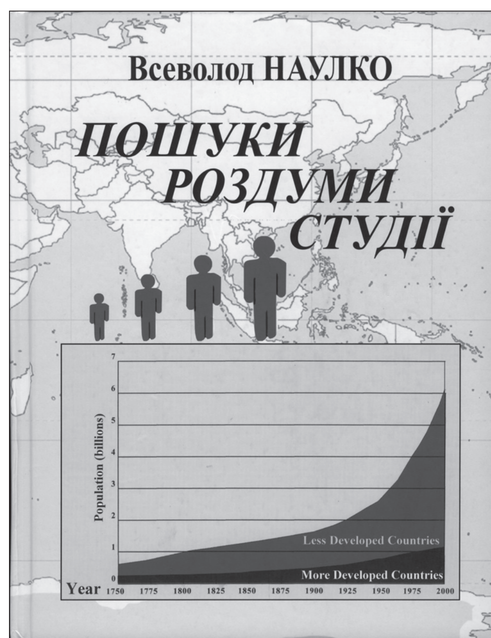
Видання відкриває переднє слово автора та короткий нарис про його життя і творчу діяльність, підготовлений колишнім директором Інституту української археографії, членом-кореспондентом НАН України Павлом Соханем (1923—2013) та президентом Київського славістичного університету, професором Юрієм Алексєєвим.

Основну частину збірника охоплюють праці В. Наулка, які автор згрупував за такими розділами: «Мемуарні праці» (9 назв), «Фахові публікації» (20 назв), «Рецензії» (2 назви). Всі вони були надруковані раніше, причому в різних часописах та збірниках, через що не завжди доступні для сучасних українських народознавців. Увагу привертає також те, що в розділах «Мемуарні праці» та «Рецензії» наявні розвідки, які дослідник опублікував нещодавно (в 2007—2012 рр.), натомість у розділі «Фахові публікації» містяться наукові праці також 60—90-х рр. XX ст. Останні подані без жодних корективів і купюр, у зв'язку чим читач має змогу познайомитися не лише з досліджуваними вченим етнокультурними явищами, а й уявно відчути і відтворити суспільно-політичні реалії, в який творив автор. Через це збірник викличе жваве зацікавлення як у знаних етнологів, демографів, істориків, інших фахівців гуманітарного профілю, так і в початкуючих народознавців, які лише торують власну стежину на ниві української науки.

Мемуаристика Всеволода Наулка передає неповторну атмосферу його проживання в довоєнний і повоєнний періоди в будинку на розі вулиць Лютеранської та Круглоуніверситетської, тобто в так званому урядовому кварталі (поточні події Євромайдану, без сумніву, ще знайдуть своє місце в спогадах Ювіляра), навчання на географічному факультеті Київського державного університету ім. Т.Г. Шевченка, незабутні враження від перипетій під час футбольних

матчів та інших спортивних змагань на стадіоні «Динамо», численних подорожей — міжнародних наукових форумів (конференцій, симпозіумів, конгресів), щорічних всесоюзних сесій етнографів та антропологів тощо. З великим пієтетом автор згадує знайомство і співпрацю з непересічними особистостями української академічної науки другої половини XX — початку XXI ст.: академіком Максимом Рильським, докторами історичних наук Ярославом Дашкевичем, Василем Дяченком і Володимиром Станком. «Все, що було в моїй долі, я перейняв від батьків і багатьох людей, з якими зустрічався, і, природно, прагну поділитися з ними своїм життєвим досвідом, який, можливо, комусь стане в пригоді» — наголосив автор у «Післямові» (с. 388).

Другий розділ збірника відтворює сферу дослідницьких зацікавлень Всеволода Наулка. Зокрема, значна частина його публікацій стосується проблем етнонаціонального та демографічного розвитку в України в різні історичні періоди («Український етнос у часі і просторі»; «Грузинське населення в Україні за статистичними й історико-етнографічними джерелами»; «Естонці в Україні»; «Історичний нарис формування молдавського населення України»; «Євреї у контексті сучасних етнічних процесів в Україні»; «Сучасні тюркські етноси в Україні»; «Етнічна ідентифікація і статистичний облік ромів в Україні»). Вчений вивчав історичні й культурні взаємини шведів та українців («З історії шведсько-українських зв'язків»), новітні й традиційні явища у весільній обрядовості угорців Закарпатської області («Сучасне і традиційне у весільних обрядах угорців Закарпаття»), особливості культури і побуту західнослов'янських етнічних груп України («Особливості культури та побуту чеського і словацького населення України в аспекті міжетнічних взаємин»). Цікавили його також еміграція, загальна чисельність і географія розселення українців у Канаді в XX ст. («Українська етнічна група Канади»), демографічні процеси і тенденції розвитку у XX — на початку XXI ст. людства загалом і слов'янських спільнот зокрема («Етнодемографічний розвиток людства і слов'янський світ»), стан українського села з демографічного і національного погляду в повоєнний період та перспективи його відродження в незалежній Україні («Село на нашій Україні: сучасний стан, проблеми, тривоги»). Загалом зазначені ділянки наукових студій ученого можна узагальнити його ж словами: «Згідно з постулатами, поширеними серед етнологів, хто знає один народ — не знає жодного. І справді — життя «чужинців», особливо споріднених генетично або територіально, дає змогу краще визначити і з'ясувати роль і місце власного народу в колі інших» (с. 3).



У низці досліджень Всеволод Наулко торкається історії української та зарубіжної етнології. Непересічною науковою цінністю й оригінальністю виділяються передусім публікації, які стосуються епістолярної спадщини видатних постатей минулого — Федора Вовка («Павло Чубинський — Федір Вовк: естафета поколінь») і Михайла Грушевського («Передмова до листування М. Грушевський — Ф. Вовк»). Не можна пройти мимо повз його розвідку про Домініка П'єра Де ля Фліза та етнографічну спадщину художника, яку доповнюють тексти двох оригінальних документів про нього («Нові відомості про Де ля Фліза в архівах Франції та України»). Увагу читачів обов'язково приверне листування автора з відомим українським істориком, дійсним членом Наукового товариства ім. Шевченка в Америці Марком Антоновичем («Шляхетність торкається не лише походження, чи блакитної крови, але й фахівця, доброго фахівця якого-[не]будь фаху» (про листи Марка Антоновича і трохи більше»). Вчений вивчав обставини і зміст переписки відомого чеського славіста Любора Нідерле з

Ф. Вовком («Питання походження народів і дипломатія»). Його цікавить стан і наукові досягнення сучасних слов'янських етнологів, зокрема хорватських («Сучасні дослідження хорватських етнографів»). Зрозуміло, вчений постійно переймається проблемами розвитку української етнології, хоча у збірнику надрукована лише одна з його публікацій з цієї тематики — «Українська етнологія: вчора, сьогодні, завтра».

Ювіляр пильно стежить також за новинками з українського і зарубіжного народознавства. У зазначеному збірнику вдруге опубліковані його підкреслено критичні рецензії на два видання: монографічну працю відомого російського демографа Володимира Кабузана «Украинцы в мире. Динамика численности и расселения. 20 годы XVIII века — 1989 год. Формирование этнических и политических границ украинского этноса» (Москва, 2006) («Цікава і потрібна, але не безпомилкова праця») та навчальний посібник івано-франківських істориків Володимира Кафарського і Бориса Савчука «Етнологія» (К., 2006) («Скільки «батьків» у етнології»).

Завершує збірник бібліографія наукових праць Всеволода Наулка. Наприкінці 2012 р. творчий доробок ученого налічував 524 назви — монографії, посібники, статті, тези, матеріали, огляди наукової літератури, рецензії, спогади, нотатки тощо. На жаль, не всі вони подані з дотриманням сучасних правил і вимог бібліографічного опису, через що читачу буде важко віднайти їх у книгозбірнях, часописах, матеріалах конференцій тощо. Зокрема, це стосується описів досліджень за порядковими № 252 (опис має бути таким: Етнографічна та народознавча спадщина Федора Вовка / В. Наулко, О. Франко // Mappa Mundi: Збірник наукових праць на пошану Ярослава Дашкевича з нагоди його 70-річчя. — Львів ; К. ; Нью-Йорк, 1996. — С. 675—697), 255 (Програмні дослідження культури та побуту людності України за матеріалами епістолярної спадщини Ф.К. Вовка (Волкова) // Політологія. Етнологія. Соціологія: Доповіді та повідомлення III Міжнародного конгресу україністів (Харків, 26—29 серпня 1996). — Харків, 1996. — С. 92—97), 341 (Листування Михайла Грушевського та Федора Вовка / упоряд., передм. і комент. В. Наулка // Листування Михайла Грушевського. — К. ; Нью-Йорк ; Париж ; Львів ; Торонто, 2001. — Т. II. — С. 94—221), 424 (Листи Мирона Кордуби до Михайла Грушевського та Федора Вовка / упоряд., авт. передм. і комент. В. Наулка, В. Старкова. — Запоріжжя, 2005. — 100 с. (Старожитності Південної України. — Вип. 14)), 524 (Епістолярна спадщина Ф.К. Вовка — важливе джерело наукових знань / В.І. Наулко // Історія археології: дослідники та наукові центри. — К., 2012. — С. 181—185 (Археологія і давня історія України. — Вип. 9)) та ін.

Книжку доповнюють десятки чорно-білих і кольорових світлин, які відображають життєвий і творчий шлях Ювіляра. На цих світлинах зафіксовані щасливі хвилини його перебування в колі таких відомих учених, як Тур Хейєрдал і Жан Кюїзеньє, Вадим Лялько і Георгій Дебец, Юліан Бромлей і Сергій Арутюнов, Михайло Герасимов й Омелян Пріцак та ін., а також відвідання різних країн — Канади, США, Аргентини, Бразилії, Уругваю, Австралії, Сінгапуру, Камбоджі, Таїланду, Китаю, Японії, Туркменістану, Ізраїлю, Південно-Африканської Республіки, Ботсвани, Грузії, Болгарії, Швейцарії, Франції, Голландії, Норвегії, Фінляндії тощо.

Загалом, фахово підготовлений та ошатно виданий збірник наукових праць «Пошуки. Роздуми. Студії» представляє Всеволода Івановича Наулка як непересічну постать у сучасному українському народознавстві, інформативно розкриває його науковий доробок на ниві етнології та археографії, створює передумови для пізнання секретів творчої лабораторії і довголітньої працездатності Ювіляра.



Степан СТОЙКО, Юрій НЕСТЕРУК

ПЛІДНА МІЖНАРОДНА СПІВПРАЦЯ ПОЛЬСЬКИХ ВЧЕНИХ У КОНТЕКСТІ СТАЛОГО РОЗВИТКУ СІЛЬСЬКИХ ОЙКУМЕН

Щасливі і бідні. Село і рільництво в умовах сучасних викликів глобалізації / рецензент Д-р габ., проф. Єжи Маковскі ; редактор: Анна Дудек. — Варшава : Видавництво Варшавського університету, 2013. — 291 с.

Szczęśliwi i biedni. Wieś i rolnictwo wobec współczesnych wyzwań rozwojowych / recenzent Prof., D-r hab. Jerzy Makowski ; red. D-r Anna Dudek. — Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013. — 291 s.

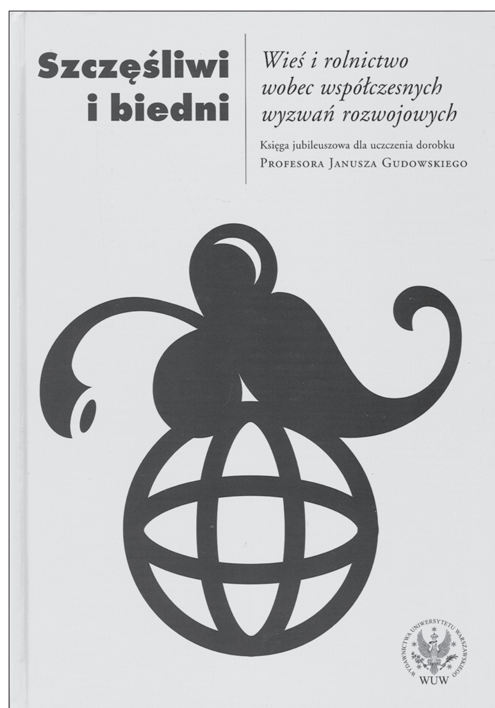
У Варшавському університеті опублікована оригінальна монографія, в якій представлені порівняльні дослідження соціально-економічного стану та етнокультурної специфіки багатьох регіонів Польщі та зарубіжних країнах у контексті сталого розвитку. У ній опубліковані матеріали міжнародної конференції Варшавського університету «Село та рільництво в контексті сучасних впливів сталого розвитку», яка була проведена в 2012 р. для відзначення наукової та педагогічної діяльності довголітнього професора Варшавського університету, доктора габітульованого Януша Ґудовського.

Окреслена проблема актуальна і для України, 31,4% населення якої живе в сільській місцевості. Після розпаду колективної системи в сільському господарстві нашої країни проходить економічна трансформація, спрямована на оптимізацію традиційних селянських господарств, які існували в дорадянський період.

Протягом трьох десятиліть співробітник Інституту регіональних і глобальних досліджень (Відділ географії і регіональних досліджень Варшавського університету) професор Януш Ґудовскі проводив географічні, економічні, етнографічні дослідження в Туреччині, Єгипті, Судані, Кенії, Мадагаскарі, Індії та інших країнах. Знання іноземних мов, у тому числі й арабської, давало змогу вченому швидко знаходити контакт з аборигенами у найвіддаленіших куточках згаданих країн, де збереглися архаїчні звичаї, а поступ цивілізації знаходиться на рівні попередніх десятиліть чи навіть століть.

У першому розділі книги подана інформація про багатогранну діяльність вченого і, зокрема, про результати його досліджень у Західній Україні. З початку 90-х рр. минулого століття проф. Януш Ґудовскі був у Варшавському університеті координатором міждисциплінарної програми наукової співпраці з Україною. У цій програмі особлива увага була приділена Українським Карпатам, зокрема традиційному полонинському господарству. Як неодноразово зазначав у своїх публікаціях учений, збережений на східнокарпатських полонинах номадичний спосіб випасу із локальними його традиціями і звичаями, матеріальною й духовною культурою та із залишками архаїчних вірувань є феноменом на фоні урбанізованих країн Західної Європи.

У 1999 р. професор Януш Ґудовскі організував комплексну українсько-польську експедицію, до складу якої він запросив з обох країн фахівців різ-



них спеціальностей. Її учасники охопили дослідженнями всю палітру полонинського господарства: сучасний екологічний стан полонин, економічну оцінку випасу овець та великої рогатої худоби, щоденний побут пастухів на полонинах, специфіку полонинських забудов, духовну культуру горян- вівчарів.

У 2009 р. була проведена наступна експедиція в Карпати, а на 2014 р. запланована ще одна, мета якої — дати оцінку екологічної стабільності карпатських полонин у сучасних економічних умовах. У цій експедиції також візьмуть участь українські географи.

Увагу вченого привернула також екологічна і соціально-економічна проблема верхів'я басейну Дністра — від його витоків біля с. Вовче на Турківщині — до Хотина. У науковій експедиції в басейні Дністра брали участь й автори цієї рецензії. Результати досліджень опубліковані в спільній польсько-українській монографії «*Z biegiem Dniestru*» (2007 р.), в якій показано увесь спектр природних, історичних та етнокультурних особливостей другої за величиною водної артерії України.

Результати спільних досліджень у Карпатах опубліковані в наступних монографіях: «*Ukraińskie Beskidy Wschodnie. Monografia krajoznawcza*» у 3-х томах (1997, 1997 і 1998 рр.), «*Dawne Pokucie i Huculszczyzna w opisach cudzoziemskich podróżników. Wybór tekstów z lat 1795—1939*» (2001), «*Pasterstwo na Huculszczyźnie. Gospodarka — Kultura — Obyczaj*» (2001), «*Transforming rural sector to the requirements of market economy. Part 2: Microstudies in Ukraine, Turkey, Sudan and Yemen*» (2002), «*Przekształcenia gospodarki pasterskiej w ukraińskich Karpatach*» (2011).

У другій частині рецензованої монографії «*Рільництво і природне середовище*» показані приклади екологічного та економічного зв'язку між природним середовищем і традиційним аграрним господарством. Професор Мєчислав Адамович у статті «*Зміна клімату та агрокультурний розвиток*» з'ясував екологічні наслідки глобального потепління на сучасний стан сільського господарства, а також показав значення рослинності в редукції викидів двоокису вуглецю (CO_2). Порушення балансу кисню та вуглекислого газу за останнє століття є головною причиною парникового ефекту та підвищення температури в повітряному басейні. Ця проблема актуальна і для України, де сільське господарство також відчуває наслідки глобального потепління. У статті Вєслава Дембека «*Спільна агрокультурна політика та охорона навколишнього середовища*» проаналізовані сприятливі і несприятливі наслідки програми «*Спільної Рільничої Політики*» Європейського Союзу в аграрному секторі Польщі та інших країн європейської спільноти. Перед вступом до Євросоюзу серед науковців й аграріїв країн — кандидатів до ЄС було багато застережень, зокрема побоювання щодо конкурентноздатності аграрного сектора та сільськогосподарської продукції, з огляду на її вищу собівартість. Були прогнози, що після вступу до ЄС продукція аграрного сектора нових членів Євросоюзу, в тому числі й Польщі, не витримає конкуренції з боку аналогічної продукції рільництва технологічно розвинутих країн європейської спільноти. Групою польських вчених — географів та економістів, серед яких був і професор Януш Ґудовскі, було доказано безпідставність таких побоювань, що з часом і було доведено на практиці. Така аргументація є важливою й для України, яка нещодавно стала асоційованим членом Євросоюзу.

До третьої, найбільшої за обсягом, частини монографії включені праці географів та економістів — дослідників традиційного сільського господарства в ряді країн Європи, Азії, Африки та Латинської Америки. У них проаналізована культурна спадщина різних етносів, регіональні географічні особливості їх-

ніх народів, способи ведення традиційних форм сільського господарства, його зміни впродовж останніх десятиліть на фоні акселерації процесів глобалізації й поступової трансформації суспільно-політичних та економічних умов. Розкриті особливості проведення традиційних форм господарства в країнах із високим, середнім та низьким рівнем суспільно-економічного розвитку (Об'єднані Арабські Емірати, Туреччина, Палестина, Йорданія, низка країн Північної та Центральної Африки, Латинської Америки — Мексика, Бразилія, Перу).

Автор статті «Структура та особливості змін у селах Туреччини» Гюлкан Ерактан відзначив, що 24% населення країни працює в сільськогосподарській інфраструктурі, але у внутрішньому валовому продукті держави це становить лише 8%. Тому уряд Туреччини сприяє тому, щоб, поряд із традиційним малим селянським рільництвом, розвивалося й великотериторіальне.

Для українських географів і соціологів цікавим є порівняльний аналіз сучасного стану агротуризму (в Україні відомого як «зелений туризм») і його потенційних можливостей, поданий у статті Мацєя Лєхновіча «*Розвиток агротуризму в гірських регіонах Польських та Українських Карпат*». Автор констатує, що, незважаючи на унікальність природних умов та сприятливих для агротуризму ресурсів у гірських районах Польських та Українських Карпат, чисельність сільських господарств та осіб, задіяних у цій сфері обслуговування агротуризму, зростає повільно. Тому він намагається знайти причини, які гальмують цей процес. М. Лєхновіч відзначає важливу роль для розвитку туризму в Карпатах громадської організації «Карпатська агротуристика». Для Закарпаття він подає понад 20 сільських осередків, перспективних для розвитку агротуризму.

Задум видання рецензованої книги полягав не лише в тому, щоб відзначити різносторонність та значення наукового доробку відомого польського географа, економіста й етнографа, професора Януша Ґудовського, але й представити читачеві сучасні наукові напрями й підходи в польській географії та етнографії, подати результати різнопланових досліджень, які проводяться географами на сучасному етапі. На прикладі окремих регіонів різних країн показані нові методи наукових досліджень, які полягають у комплексному екологічному вивченні регіонів окремих країн та дослідженні соціально-економічних умов етносів у функціональному взаємозв'язку. Такі дослідження доцільно проводити у транскордонних українсько-польських регіонах — в Карпатах, на Розточчі й Поліссі, а також у басейнах транскордонних рік — Західного Бугу й Сяну. Вони дають змогу підтримувати екологічний баланс у навколишньому середовищі, щоб забезпечити зрівноважений розвиток сільського господарства у сприятливих природних умовах.



Оксана КІСЬ

ІСТОРІЯ УКРАЇНИ У ДЗЕРКАЛІ ЖІНОЧИХ ДОЛЬ

Незвичайні долі звичайних жінок. Усна історія XX століття / гол. упорядник Іроїда Винницька. — Львів : Видавництво Львівської Політехніки, 2013. — 836 с. — (Бібліотека «України Модерної», серія «Щоденники, спогади, інтерв'ю», число 1)

Влітку 2013 р. побачило світ дуже особливе видання — збірка історій життя понад двох десятків українських жінок, що були записані у форматі усної історії. Книга «Незвичайні долі звичайних жінок» — одна з дуже небагатьох публікацій часів незалежності, що представляють усні автобіографічні спогади українок [1; 2; 5; 9]. Кількість таких видань недвозначно свідчить про ставлення до жіночого історичного досвіду і в українській історичній науці, і в українському суспільстві загалом: за винятком видатних біографій українок, його найчастіше просто не помічають, ним майже не цікавляться, його вважають буденно-тривіальним і таким, що мало може прислужитися історичним студіям. Поміж тим, саме жіночі спогади дають змогу історикові розкрити безліч невідомих сторінок недавнього минулого, і саме тих його аспектів, про які не знайдемо відомостей в жодних офіційних документах, які годі осягнути інакше, як через призму саме жіночого життя. Як слушно зауважила на презентації видання у Львові професорка Гелінада Грінченко, президентка Української Асоціації Усної Історії, цитуючи класика цієї ділянки Пола Томпсона, «усна історія серед багатьох своїх особливостей має таку, що примушує історика опуститися на землю з височини історичних теорій і узагальнень до тих пересічних людських життів, які лежать в основі кожного узагальнення і кожної теорії» [1].

Збірка є результатом масштабного усноісторичного проекту під керівництвом Іроїди Винницької, започаткованого Українсько-Канадським Дослідчо-Документаційним Центром (Торонто) у співпраці з Інститутом історичних досліджень ЛНУ ім. Франка (Львів). Упорядники видання мали на меті «передати читачеві атмосферу подій першої половини XX століття очима жінок, їхніми голосами проілюструвати тогочасні події чи явища (...) показати, як ті чи ті події впливали на долю українських жінок» (С. XXIX). Первісно розпочавши з 250 інтерв'ю, записаними з українками у різних країнах світу, в результаті кількаетапної селекції, робоча група проекту обрала для публікації у збірці 21 розповідь жінок, народжених на українських теренах поміж 1893 і 1934 роками

[1] Презентація видання відбулася 14 вересня 2013 в рамках 20 Форму видавців у Львові. Електронний ресурс, режим доступу: http://territoryterror.org.ua/uk/museum/news/details/?newsid=361.

(13 — з громадянками Канади, 7 — з громадянками України і 1 з австралійкою).[2]

Великою перевагою цього видання, у порівнянні з іншими вже згаданими, є його науковий формат. У Вступі чітко пояснено принципи, на яких вибудувана ця збірка і в сенсі її структури, і щодо формату подачі матеріалів. Автори та упорядники подбали про те, щоб кожне інтерв'ю містило повну інформацію про обставини його запису, а також коротку біографічну довідку про оповідачку. Це дає змогу дослідникам використовувати ці спогади як повноцінне наукове джерело. До того ж, опубліковано дослівні транскипти інтерв'ю з мінімальним редакторським втручанням, що вкрай важливо при аналізі їх змісту. Слід віддати належне упорядникам за допоміжні матеріали у формі інформаційних таблиць, у яких подано короткий зміст 67 інтерв'ю, біографічні дані та соціально-демографічні характеристики оповідачок, що справді суттєво полегшує аналітичне опрацювання та інтерпретацію самих наративів.

З огляду на перспективи аналізу цих спогадів важливим видається той факт, що у тексти включено і запитання, які були поставлені жінкам під час інтерв'ю. Власне, наявність цих запитань дає змогу розкрити логіку розповіді і наочно побачити, яку винятково важливу роль відіграє дослідник у процесі творення усного спогаду. Справді, влучно поставлене запитання допомагає оповідачці глибше зануритися у пласти своєї пам'яті, від чого її спогади стають розгорнутими, відвертими і містять більше подробиць; натомість, недоречне запитання може перервати потік спогадів і зруйнувати наратив. З огляду на це цей збірник має особливу дидактичну цінність для тих, хто вивчає методику усної історії — його можна і треба використовувати в освітньому процесі, відпрацьовуючи техніки інтерв'ювання.

Унікальність та цінність саме цієї публікації полягає в тому, що опубліковані ту спогади добре розкривають власне гендерну специфіку жіночого історичного досвіду, пам'яті та власне нарації. На прикладі цих жіночих історій легко простежити, наскільки невдалими можуть бути спроби дослідника вибудувати жіночу розповідь у хронологічній послідовності, використовуючи як віхи (опорні точки) події політичної історії (встановлення радянської влади, війна тощо). Що й не дивно, адже з досліджень гендерних особливостей жіночих автобіографічних наративів відомо, що вони тяжіють до асоціативної структури, де вузловими точками найчастіше є події особистої чи сімейної історії. На жаль, серед поставлених запитань знаходимо вкрай мало таких, які б стосувалися безпосередньо життєвого шляху оповідачок. Натомість дослідники підштовхують жінок до інших — суспільно і політично значущих тем, прагнуть отримати якнайбільше інформації про різні інституції (українські організації, освітні установи, УПА тощо). Через це часом створюється враження, що життя самої оповідачки буквально «зникає» з її розповіді, вона наче перетворюється на знеосібленого свідка подій чи такий собі носій інформації про те, що цікавить дослідника. Особливо показовою в цьому сенсі є розповідь Василини Соломон, яку інтерв'юер раз-по-раз просить розповісти про діяльність УПА в її селі (хоча жінка одразу повідомила, що на той час мала двох маленьких дітей і безпосередньої участі у підпіллі не брала). Природно, що її розповідь на цю тему доволі скупа. Однак жінка довго і дуже детально розповідає про долю своєї в'язничної подруги Галі, постать та історія якої вочевидь була більш значимою для цієї жінки.

Порівняно незначна частка особистого, приватного, інтимного у представлених в збірнику жіночих історіях є наслідком не зовсім вдалої дослідницької стратегії, через що дослідникам не вдалося зосередитися на особі та біографії кожної жінки до тієї міри, щоб спонукати оповідачку до детальної розповіді саме про значущий для неї особисто власний життєвий досвід. Це помітили і самі автори проекту, зазначивши у Вступі: «Перше, що впало в око: жінки у своїх свідченнях менше наголошують на політичних перипетіях, а більше зосереджуються на соціальних аспектах життя, особистих та родинних пережиттях (...) розповідають дуже цікаво й емоційно» (С. XXIX). Це й не дивно, адже дослідження в області гендерних особливостей історичної пам'яті в різних культурних контекстах незмінно підтверджують той факт, що існують відмінності у тому, який тип інформації чоловіки та жінки пам'ятають краще. Виявилося, що люди звертають більше уваги на ті факти і аспекти, які відповідають їхнім інтересам, і відповідно зберігають краще і більше інформації саме про близькі їм речі [12, с. 82].

[2] З одним з опублікованих у збірці інтерв'ю можна ознайомитися на веб-сторінці часопису «Україна Модерна».Електронний ресурс, режим доступу: http://www.uamoderna.com/md/200-200.

Дослідники помітили, що жінки точніше фіксують у пам'яті деталі і події повсякденного життя і побуту (облаштування житла, одяг, зачіски, час доби, погода, випадкові перешкоди та обставини події) [11; 7, с. 38—40]. Така специфіка жіночої пам'яті зумовлена тим, що у патріархальних суспільствах жінки більше за чоловіків були залучені у сімейно-побутові справи, більше націлені на турботу про ближніх, що фактично визначало (принаймні ще в середині XX ст.) основну сферу інтересів жінок. Таким чином, від жіночих спогадів варто очікувати більшої інформативності з тем, які ближчі жінкам з огляду на їхні основні заняття і значущі для них аспекти життя (не виключаючи можливості, що для одних це може бути сім'я і побут, а для інших — професійна кар'єра чи політична діяльність). Це варто було б враховувати дослідникам, визначаючи, які запитання ставити конкретним жінкам під час інтерв'ю.

Іншим проблематичним моментом є певна диспропорція інтересу, що виказує дослідник до різних аспектів досвіду жінок. І йдеться не лише про явне домінування у цьому проекті громадсько-політичних тем над приватними, але й про поширене серед українських істориків стереотипне сприймання жінок крізь призму образу жертви історичних обставин [6]. Наприклад, з розповіді Софії Степанюк стає зрозуміло, що кілька років ця жінка була активною членкою ОУН і брала участь у ризикованих завданнях. Проте, як видно з опублікованого транскрипту, інтерв'юер жодним чином не заохочує її до розвитку цієї теми, а фактично одразу пропонує перейти до спогадів про ув'язнення, про що розпитує довго і докладно, хоча в ув'язненні жінка провела лише кілька тижнів. Таким чином, у розповіді домінують спогади про страждання цієї жінки як політв'язня, тоді як її дієва роль у підпіллі та внесок у національно-визвольний рух фактично замовчані, що створює однобічне і загалом хибне враження про жіночий історичний досвід у тих обставинах.

Представлені у збірці жіночі спогади можуть стати чудовим матеріалом для дослідників, що працюють в галузі гендерної лінгвістики. Зважаючи на загалом мізерну кількість досліджень гендерних аспектів мовлення в Україні, науковцям варто проаналізувати ці жіночі наративи, апробуючи на них висновки досліджень, виконаних на матеріалах інших мов. Наприклад, дослідники, що вивчали гендерні особливості мовлення у різних культурних контекстах, сходяться на тому, що є принаймні кілька прикмет, характерних саме для жіночої нарації. Однією з них є більше, порівняно з чоловіками, емоційне наповнення жіночих текстів [8, с. 178]. Вважається, що жінки використовують більше емоційно забарвленої лексики та загалом ширший спектр мовних засобів для вираження своїх думок. Наприклад, було доведено, що жіноча мова містить більше емоційних оцінок, порівнянь, гіпербол, вона також багатша на синоніми [4; 3, с. 61—66]. Загалом жінки схильні включати у свої автобіографічні розповіді більше емоційно-насичених елементів, описуючи психологічний стан та реакції учасників подій [10, с. 28], вербально передаючи загальну атмосферу того, що відбувалося. Чудовою ілюстрацією психологічної напруги та емоційної насиченості як характерної ознаки жіночого автобіографічного наративу може бути фрагмент інтерв'ю з Галиною Небесною, 1922 р. н., родом з Поділля, яке опубліковане у збірці. На прохання дослідника жінка описує відправку української молоді на примусові роботи до Німеччини:

«*Таке було страшне видовище, що я вам навіть не можу розказати. То був один плач. Один був крик, один зойк, одне благання, одне проклинання, і, ну, не можу навіть вам розказати. Страшно. Як ми всі страшно плакали, як нас садили на машини, як тоті матері і мліли, і плакали, і благали. А як рушили... ті дві машини в сторону Сатанівки, з Сатанівки в Городок, то так бігли і матері, і сестри, і брати; бігло так всьо до самого села Гречана і то було два з половиною кілометри. Але шофери їхали, знаєте, не таким швидким темпом, а повільно їхали. І там ми так сильно кричали на машинах, так ми вже благали, так молилися всі. Боже! Не можу вам розказати...*» (С. 295).

Великою перевагою цього видання, порівняно з іншими публікаціями матеріалів усної історії в Україні, є те, що до книги долучено диск з аудіозаписами опублікованих у збірці інтерв'ю. Таким чином, дослідники отримують унікальну можливість почути живі голоси оповідачок, що, безумовно, дасть змогу краще збагнути смисли, вкладені у їхні слова. Відомо, що розповідь, представлена у формі друкованого тексту, недостатньо передає ставлення оповідача до предмета розповіді, їхні оцінки згаданих подій чи осіб, тобто усе те, що в усному мовленні за-

безпечується інтонацією, гучністю, ритмом мовлення, паузами тощо. Мати у своєму розпорядженні аудіозапис жіночої розповід і вкрай важливо через ще одну відмінність: жіночому емоційному мовленню властива фонетична експліцитність, тоді як для чоловіків характерна лексична, тобто жінки передають свої емоції головно через інтонації [4].

Окрім суто наукової вартості, ця збірка має важливу суспільну місію: вона сприятиме відновленню міжпоколінної тяглості у країні, де десятиліттями панувала мовчанка про долі предків. Страх переслівань змушував багатьох ретельно приховувати власне минуле навіть від дітей та онуків. Для кількох поколінь українців такі публікації є способом відновити зв'язок з предками, відновити власну історичну ідентичність. Для нинішніх українських жінок пізнання долі своїх попередниць є відкриттям власне жіночої генеалогії: досвід праматерів є цінним ресурсом і джерелом сили для самореалізації і самоствердження наших сучасниць у суспільстві. З цих жіночих історій ми довідуємося про повсякденну жіночу дієздатність, про те, як жінки віднаходили сили і засоби, щоб вижити, вистояти, здолати, щоб протидіяли тискові складних обставин і перемагати їх.

Загалом, характерна «заземленість» жіночих спогадів та більша конкретизація різних аспектів повсякденного рівня проживання історії дає змогу довідатися про власне отой суто людський вимір минулого, якого так бракує іншим типам історичних документів. Книга стане цінним джерелом для істориків, що вивчають епоху тоталітаризму в Україні та корисним посібником для викладання усної і жіночої історії. Спогади звичайних українських жінок про надзвичайні історичні обставини, які їм довелося досвідчити і пережити, варто читати усім, хто прагне пізнати минуле, збагнути сучасне та віднайти майбутнє українців.

У передмові до збірки, аналізуючи значення жіночих спогадів для вивчення новітньої української історії, професор Ярослав Грицак зазначив: «Жіночі спогади показують, як швидко і радикально змінився світ за два-три (міжвоєнні) десятиліття (...) Однією з найбільших змін, що сталася протягом цих років — це віднайдення Батьківщини» (С. XIII). Залишається лише побажати, аби тепер Україна відкрила собі і світові жіночий погляд на національну історію.

1. Віра, Надія, Любов: Спогади жінок / під ред. Марії Паньків. — Т. 1. — Варшава : Український Архів, 2001. — 426 с.
2. Віра, Надія, Любов: Спогади жінок / під ред. Марії Паньків. — Т. 2. — Варшава : Український Архів, 2005. — 360 с.;
3. *Грошев И.* Вербально-гендерные модели мужской и женской речи / Игорь Грошев // Гендерные отношения в России: история, современное состояние, перспективы : мат. международной науч. конф. — Иваново : Ивановский Центр Гендерных Исследований, 1999. — С. 61—66
4. *Земская Е.А.* Особенности мужской и женской речи / Е.А. Земская, М.А. Китайгородская, Н.Н. Розанова // Русский язык в его функционировании: Коммуникативно-прагматический аспект / отв. ред. Е.А. Земская, Д.Н. Шмелев. — М. : Наука, 1993. — С. 90—136.
5. Історія однієї фотографії: спроба саморепрезентації / під ред. Галини Дацюк. — К. : ЖЦ Спадщина, 2007. — 224 с.
6. *Кісь О.* Проблема профанації жіночої історії в Україні. Рецензія на книгу: Богдан Савка. «А смерть їх безсмертям зустріла»: Нариси, спогади, документи про участь жіноцтва (...) в національно-визвольній боротьбі ОУН-УПА 40-х — поч. 50-х р. XX ст. — Тернопіль : Джура, 2003. — 332 с. / Оксана Кісь // Народознавчі зошити. — 2000. — № 5—6. — С. 711—714.
7. *Николаева Е.* Мужчина и женщина глазами психофизиолога / Елена Николаева // Потолок пола. Сб. науч. и публицист. статей. — Новосибирск : Новосиб. гос. ун-т, 1998. — С. 11—44.
8. *Пушкарева Н.Л.* О методах анализа «мужских» и «женских» текстов / Наталья Львовна Пушкарева // Теория и методология гендерных исследований / сост. Н.Ю. Фетисова. — М. : Ин-т всеобщ. истории РАН, 2006. — С. 145—180.
9. Усна жіноча історія: повернення / під ред. Галини Дацюк. — К. : ЖЦ Спадщина, 2003. — 372 с.
10. *Bauer P.J.* Representation of the inner self in autobiography: Women's and men's use of internal states language in personal narratives / Patricia J. Bauer, Leif Stennes, Jennifer C. Haight // Memory. — 2003. — Vol. 11 (1). — P. 27—42.
11. *Bertaux-Wiame I.* The Life History Approach to the Study of Internal Migration: How Women and Men Come to Paris between wars / Isabelle Bertaux-Wiame // Our Common History / ed. by Paul Thompson and Natasha Burchardt. — London : Humanities Press, 1982. — P. 186—200.
12. *Loftus E.F.* Who Remembers What? Gender Differences in Memory / Elizabeth F. Loftus, Mahzarin R. Banaji, Jonathan W. Schooler, Rachael A. Foster // Michigan Quarterly Review. — Vol. 26 (1). — 1987. — P. 64—85.



Інформація

Роман ЯЦІВ

З ІСТОРІЇ РОДИНИ ЗАКЛИНСЬКИХ

Після перших публікацій відомого краєзнавця, дослідника Гуцульщини Петра Арсенича про родину Заклинських — спадкових народних учителів, священиків та етнографів — пройшло чимало часу. У періодиці Прикарпаття з'явилися деякі спогади про окремих представників славної родини, про яких через різні обставини в Україні майже не було відомостей. Але лише в 2012—2013 рр. історіографія цієї проблематики розширилася новими дослідженнями та публікаціями, які розкрили значно ширший — історичний та мистецький — контексти явища. Першою такою позицією стало ініційоване київським видавництвом «Богуслав-Книга» перевидання популярної колись книги Осипи Заклинської (1894—1972) «Нова кухня вітамінова», яка вперше побачила світ у Львові 1928 року. Значний резонанс цієї републікації серед сучасних українців спонукало її упорядника Оксану Антонову продовжити пошук відомостей про цю високообдаровану жінку, одну з активних діячок українського жіночого руху на Галичині, педагога, публіциста, дитячу письменницю. Відтак готуючи до друку ще одну книгу Осипи Заклинської — «Як добути красу та задержати молодість та здоровля (косметичний порадник для плекання краси)», О. Антонова створила цілий довідковий ресурс про Осипу Заклинську та її чоловіка Богдана — відомого вченого-етнографа, фольклориста, шанованого народного вчителя. Того ж 2013 року у видавництві Інституту народознавства НАН України, спільно з Львівською національною академією мистецтв вийшла з друку книга Романа Яціва «Оленка Ґердан-Заклинська: Нарис життя і творчості», в якій розповідається про яскраву творчу індивідуальність доньки Богдана та Осипи, про долю якої ще й досі існує багато загадок.

Саме ці видання були презентовані у київській книгарні «Є» 27 березня 2014 року. Розмові про видання передувало пригощення зі солодощів, виконане за рецептами Осипи з її уславленої книги. В розмові про історичний феномен родини Заклинських взяли участь Голова Правління Благодійного Фонду «Богуслав» Володимир Романенко та професор Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника Петро Арсенич. Оксана Антонова розповіла про етапи підготовки ініційованого нею видавничого проекту, звернувши увагу про актуальність ідей, які свого часу були закладені Осипою та Богданом Заклинськими в поширенні знань про національні українські традиції. Автор видання про









Оленку Ґердан-Заклинську Роман Яців продемонстрував великий ряд світлин, зокрема з документів, знайдених в архівах Української Вільної Академії Наук та Наукового товариства ім. Шевченка у США (Нью-Йорк). Задля візуалізації головної сфери творчої діяльності Оленки — «виразового танцю» — було продемонстровано фрагменти відеофільму про виконавську манеру видатної німецької танцівниці-експресіоністки Мері Віґман, методологію якої теж сповідувала талановита українка.

Презентація видань викликала значне зацікавлення серед присутніх. З погляду на історію одного роду можна було почути про широке поле творчих та інтелектуальних досвідів українства XX століття, яке, долаючи чимало перепон, розкривало свої неординарні здібності. Розмова заохотила до продовження вивчення історії славетного роду. Ще в 2013 році затверджена тема кандидатської дисертації про етнографічну та фольклористичну спадщину Богдана Заклинського, який, як відомо, мав близькі взаємини з Іваном Франком та іншими визначними діячами національної культури.